Tiempo e historia

Martin Heidegger

edición y traducción
de Jesús Adrián Escudero

MINIMA TROTTA

La edición de esta obra ha contado con la ayuda de Goethe-Institut

MINIMA TROTTA

Títulos originales: Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft (1915) y Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung (Kasseler Vorträge, 1925)

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http: \\www.trotta.es

ISBN: 978-84-9879-036-8
depósito legal: S. 526-2009

impresión
Gráficas Varona, S.A.

ÍNDICE

NOTA SOBRE LA PRESENTE EDICIÓN

La presente edición ofrece la traducción de los siguientes dos textos heideggerianos: «El concepto de tiempo en la ciencia histórica» (1915) y «El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo» (1925), más conocido bajo el título «Conferencias de Kassel».

Por una parte, «El concepto de tiempo en la ciencia histórica» reproduce el contenido de la prueba de capacitación docente que Heidegger realizó en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Friburgo el 27 de julio de 1915. Posteriormente, se publicó por primera vez en forma de artículo en la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* (antes *Fichte-Ulricische Zeitschrift* 161 [1916], pp. 173-188). La traducción se ha realizado a partir del texto publicado en Martin Heidegger, *Frühe Schriften*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978, pp. 413-433 (volumen primero de las *Obras completas* editado por F.-W. von Herrmann). En la actualidad se puede consultar la traducción castellana de Elbio Caletti (en *Heidegger en castellano*, www.heideggeriana.com), la italiana de Albino Babolin (en M. Heidegger, *Scritti filosofici* [1912-1917], La Garangola, Padova, 1972, pp. 210-231) y la inglesa de Harry Taylor, Hans W. Uffelmann y John van Buren (en

J. Buren [ed.], *Supplements. From the Earliest Essays to* Being and Time *and Beyond*, State University of New York Press, Albany, 2002, pp. 49-60). Las cursivas, las referencias bibliográficas y las notas a pie de página son del propio Heidegger. Se indica entre corchetes en el texto la paginación de la correspondiente edición alemana.

Por otra parte, «El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo» reúne las conferencias que Heidegger mantuvo en Kassel entre el 16 y el 25 de abril de 1925 en la Sociedad de Hessen para las Artes y las Ciencias. Respondiendo a la invitación de su presidente, Johannes Boehklau, Heidegger habló durante cinco tardes a razón de dos horas diarias con una pausa de un cuarto de hora. De ahí resultan los diez apartados de los que consta este escrito, que se conserva gracias a la trascripción que realizó Walter Bröcker inmediatamente después de las conferencias[1].

De hecho, las mencionadas «Conferencias de Kassel» formaban inicialmente parte del proyecto heideggeriano de redactar una recensión de la correspondencia entre Dilthey y Yorck publicada en diciembre de 1923 para la *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, revista dirigida por el alumno de Dilthey, Erick Rothacker. La recensión acabó comprendiendo más de sesenta páginas, por lo que se renunció a su publicación. Los principales resultados de la misma se in-

1. El editor del texto alemán, Frithjof Rodi, presenta el contexto de estas conferencias en F. Rodi, «Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von *Sein und Zeit*. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträge (1925)»: *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-1987), pp. 161-177. Y en su posfacio a la edición de las mismas traza la historia del manuscrito, véase F. Rodi, «Nachwort»: *Dilthey-Jahrbuch* 8 (1992-1993), pp. 178-180.

corporaron al tratado de 1924 recientemente editado de *El concepto de tiempo*[2] y forman la columna vertebral de las «Conferencias de Kassel». Estas conferencias se publicaron por primera vez en el volumen octavo del *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* (1992-1993), pp. 143-177, y pronto serán reeditadas en el volumen ochenta de las *Obras completas* de Heidegger. La traducción se ha efectuado a partir de la edición alemana elaborada por Frithjof Rodi y publicada en la citada revista *Dilthey Jahrbuch*. Asimismo, se puede consultar la excelente traducción francesa de Jean-Claude Gens, acompañada de un amplio y documentado estudio preliminar (Vrin, Paris, 2003, pp. 138-209), la inglesa de Charles Bambach (en J. Buren [ed.], *Supplements. From the Earliest Essays to* Being and Time *and Beyond*, cit., pp. 147-176) y la italiana de Francesco Donadio (Guida, Napoli, 2001, pp. 7-59). Las cursivas, los guiones de separación y las referencias bibliográficas indicadas a pie de página son del propio Heidegger. Entre corchetes en el texto hacemos figurar la paginación de la correspondiente edición alemana.

Por último, quisiéramos mostrar nuestro agradecimiento al Dr. Hermann Heidegger por autorizar personalmente la publicación conjunta de estos dos textos, así como la inclusión del glosario terminológico. Asimismo, hay que señalar que el título *Tiempo e historia* que encabeza la presente edición no es un título propiamente heideggeriano.

2. Véase M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit* (GA 64), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2004, pp. 7-15 (trad. cast. de J. Adrián, *El concepto de tiempo [Tratado de 1924]*, Herder, Barcelona, 2008).

Nuevamente, agradecemos al Dr. Hermann Heidegger el que permitiera reunir y publicar los dos textos aquí traducidos bajo dicho título. Finalmente hay que señalar que esta edición y traducción se integran parcialmente en el proyecto de investigación *Guía de lectura de* Ser y tiempo *de Martin Heidegger* (HUM 2005-05965 FISO).

JESÚS ADRIÁN

EL CONCEPTO DE TIEMPO EN LA CIENCIA HISTÓRICA (1915)

«El tiempo es lo que *cambia* y se *diversifica*,
la eternidad se mantiene simple».

(Maestro Eckhart)

[415] Desde hace algunos años se ha despertado en la filosofía académica un cierto «impulso metafísico». Parece que ya no bastará con permanecer en la simple teoría del conocimiento. La obstinada persistencia en problemas epistemológicos, que nace de una justificada y enérgica conciencia de la necesidad y del valor de la crítica, impide que las preguntas últimas que conciernen a la finalidad de la filosofía alcancen su sentido inmanente. De ahí surge la tendencia a la metafísica, que en unas ocasiones permanece oculta y en otras se manifiesta con toda claridad. Habrá que interpretar este hecho como una comprensión más profunda de la filosofía y de sus problemas, que nos permite apreciar aquí la voluntad de poder de la filosofía; evidentemente, no se trata del poder en el sentido de la violencia intelectual que ejerce la llamada «concepción del mundo de la ciencia natural».

La conciencia crítica está demasiado viva en la ciencia moderna y la filosofía como para que aquélla pretenda dominar nuestra cultura con injustificadas y pobremente fundadas pretensiones de poder; está tan viva que, junto al reconocimiento de lo indispensable que resulta una última fundamentación metafísica (la ὑπόθεσις platónica), todavía dedica una parte importante de sus fuerzas a resolver problemas epistemológicos, dicho en un sentido amplio, a resolver problemas lógicos. No se puede negar que existe un gran número de problemas de naturaleza epistemológica que todavía aguardan una solución, a pesar de que la investigación en este campo haya sido tan fructífera durante las últimas décadas. Las ciencias de la

naturaleza, al igual que las ciencias de la cultura, se han vuelto problemáticas con respecto a su estructura lógica; en efecto, uno de los principales resultados de esta investigación consiste justamente en delimitar con rigor el campo de acción de cada una de estas ciencias y justificar lógicamente su autonomía. Con todo, aún existen suficientes problemas particulares que requieren de una solución [416] antes de que pueda emprenderse la vasta tarea futura de una teoría general de la ciencia. A continuación vamos a tomar como objeto de nuestra investigación uno de estos problemas particulares.

De entrada, anticipemos algunas indicaciones generales acerca de la ciencia y la teoría de la ciencia para que en todo momento tengamos presente la finalidad y el peculiar carácter de tales investigaciones.

La ciencia es un conjunto de conocimientos teóricos ordenados y fundados según principios. Los conocimientos se formulan en juicios; estos juicios son verdaderos, son válidos. Y siendo rigurosos, lo que es válido no es el *acto* de juzgar que lleva a cabo el investigador concreto al adquirir conocimiento, sino el *sentido* del juicio: su contenido. Cada ciencia, concebida en términos de la idea de su perfección, es un conjunto en sí subsistente de sentidos que tienen validez. Las ciencias particulares concretas, como hechos culturales condicionados temporalmente, nunca están plenamente acabadas, sino que siempre están en camino en su búsqueda de la verdad.

La manera en que se descubren los conocimientos en las ciencias particulares concretas, es decir, el método de la investigación, está determinado por el objeto de la respectiva ciencia y por los puntos de vista desde los cuales ésta examina dicho objeto. Los métodos de investigación

de las diferentes ciencias trabajan con ciertos conceptos fundamentales cuya *estructura lógica* tiene que tener en cuenta la teoría de la ciencia. La formulación de esta cuestión en el marco de la teoría de la ciencia rebasa las ciencias particulares y nos conduce al ámbito de los últimos elementos fundamentales de la lógica: las categorías. Pero tales investigaciones de corte epistemológico acaban por despertar en el investigador de las ciencias particulares fácilmente la impresión de una cierta obviedad y, por tanto, de improductividad. Ahora bien, esto sucede sólo en la medida en que el investigador espera obtener de tales investigaciones algo *objetivamente nuevo* para *su* particular campo de estudio científico. Evidentemente dichas investigaciones no pueden lograr esto, ya que se mueven en una dimensión completamente nueva. En consecuencia, éstas resultan significativas para el investigador especializado [417] sólo cuando éste se olvida de su condición de investigador y se pone a filosofar.

Mostrar los fundamentos lógicos de los métodos de investigación en las ciencias particulares es, pues, un asunto que concierne a la lógica entendida como doctrina de la ciencia. Sin embargo, en el presente trabajo ésta no se puede desarrollar en su totalidad; antes bien, se toma en consideración una determinada categoría particular (un elemento lógico fundamental) —el concepto de tiempo— y se analiza su estructura. Al final se pondrá de manifiesto que aquí se está problematizando un concepto tan central [como el del tiempo], cuya solución arrojará luz sobre el carácter totalmente lógico de las ciencias particulares que hacen uso de este concepto. Ahora se plantea la cuestión de cuál es el camino más seguro que debemos seguir para llegar a conocer la estructura lógica del concepto de

tiempo propio de la ciencia histórica. Cuando hablamos de una particular estructura lógica de este concepto de tiempo, queremos decir que su contenido está determinado de una manera peculiar por unos elementos categoriales últimos muy específicos. Se trata de mostrar el paso que conduce de esta determinación del concepto de «tiempo en general» al concepto de «tiempo histórico». Esta determinación responde al hecho de que la ciencia histórica aplica el concepto de tiempo de acuerdo con sus tareas. Así, pues, podremos reconocer la *estructura* del concepto de tiempo propio de la historia a partir de su *función* en la ciencia histórica; esta función peculiar, a su vez, deberá comprenderse a partir de la finalidad de la ciencia histórica. De esta manera, el camino que seguimos para resolver nuestro problema de una caracterización lógica del concepto de tiempo en la ciencia histórica nos lleva de la finalidad de la ciencia histórica y la función de ahí resultante a la estructura de este concepto. El problema se puede formular brevemente en los siguientes términos: *¿qué estructura debe tener el concepto de tiempo propio de la ciencia histórica para que pueda funcionar, como concepto de tiempo, de una manera que corresponda a la finalidad de esta ciencia?* No presuponemos, por tanto, una determinada teoría filosófica acerca de la ciencia histórica, tampoco investigamos qué estructura [418] del concepto de tiempo encaja con ella, sino que partimos de la ciencia histórica como un hecho, estudiamos la función *real y efectiva* que el concepto de tiempo cumple en esta ciencia y, a partir de ahí, determinamos su estructura lógica. Una vez alcancemos la solución del problema así formulado, debería ser posible —supuesto que hayamos reconocido que el concepto de tiempo de la ciencia histórica es uno

de sus conceptos centrales— establecer algún rasgo general sobre la estructura lógica de la historia como ciencia.

La peculiaridad de la estructura del concepto de tiempo propio de la ciencia histórica saldrá a relucir de un modo más claro si la contraponemos a una estructura de tiempo diferente. Para llevar esto a cabo y antes de resolver el problema que nos ocupa, debemos ofrecer una breve caracterización del concepto de tiempo que maneja la ciencia natural, en concreto, la física. En este sentido, formulamos el problema referente al concepto de tiempo en la física de la misma manera en que lo hicimos en relación con el concepto de tiempo en la ciencia histórica y preguntamos: *¿qué estructura debe tener el concepto de tiempo de la física para que pueda funcionar, como concepto de tiempo, de una manera que corresponda a la finalidad de la física?*

I

De entrada, pues, hay que tener clara la meta que persigue la física como ciencia. La manera más segura de proceder es mostrar la tendencia fundamental de la física que se ha ido poniendo cada vez más de manifiesto en el curso de su historia desde Galileo hasta el presente.

La filosofía de la naturaleza[1] antigua y medieval procuraba [419] investigar la esencia metafísica y las causas

1. Por cierto, el pensamiento medieval no era tan ajeno al método empírico como comúnmente se cree; supo apreciar el tratamiento de la experiencia o, como mínimo, dio importancia al registro de los hechos; se tenía una conciencia del valor de la matemática para la investigación de la naturaleza, si bien esta conciencia no se entendía de manera teórica; también se conocía el experimento; pero, con todo, los problemas no se planteaban de una manera propiamente científica.

ocultas de los fenómenos inherentes a la realidad inmediata. A diferencia de esta especulación metafísica sobre la naturaleza, la ciencia de Galileo representa algo fundamentalmente nuevo desde el punto de vista *metodológico*. La ciencia galileana intenta dominar la diversidad de las manifestaciones con ayuda de la ley, y su nuevo y principal logro consiste en mostrar *cómo* se llega a la ley. Dado que la tendencia fundamental de la física se puede apreciar de una manera más clara a la luz de este método de conocimiento de la ley, ilustraremos este método de la mano de un ejemplo clásico: el descubrimiento que hizo Galileo de la ley de la caída. En el caso del problema de la caída, la antigua forma de examinar la naturaleza hubiese procedido de la siguiente manera: a partir de la observación de casos particulares de fenómenos de caída se habría intentado averiguar lo que es común a todos esos fenómenos, para luego inferir desde aquí la esencia de la caída. Galileo no arranca de la observación de fenómenos de caída aislados, sino de un supuesto general (hipótesis) que reza: los cuerpos —desprovistos de su soporte— caen de tal forma que su velocidad aumenta proporcionalmente al tiempo ($v = g \times t$), es decir, los cuerpos caen con un movimiento uniformemente acelerado. La velocidad inicial es *0*, la velocidad final $v = g \times t$. Si tomamos la velocidad media $g/2 \times t$, tenemos un movimiento uniforme. La fórmula básica que define este movimiento es $s = c \times t$: la distancia recorrida es igual al producto de la velocidad por el tiempo. En nuestro caso, $c = g/2 \times t$; la inserción de este valor en la fórmula anterior, da como resultado: $s = g/2 \times t^2$. Galileo pone a prueba esta ecuación en casos concretos, y es confirmada por los mismos. Así, pues, es válido el anterior supuesto a partir del cual

se obtuvo de forma puramente deductiva la ley que más tarde se confirmó experimentalmente. Hemos detallado toda esta forma de pensar con la intención de mostrar que en todo este razonamiento no se habla en ninguna parte de este o aquel cuerpo determinado, de esta o aquella [420] duración de tiempo, de este o aquel espacio de caída. El supuesto $v = g \times t$, que con ayuda de la verificación experimental se convierte posteriormente en ley, es un supuesto general sobre *todos* los cuerpos.

En este nuevo método encontramos, por tanto, dos rasgos peculiares: 1) Se establece una hipótesis que hace inteligibles los fenómenos de un determinado ámbito, en este caso, los fenómenos del movimiento. 2) La hipótesis no afirma una cualidad oculta como la causa que explica los fenómenos, sino que contiene relaciones matemáticamente comprensibles —es decir, mensurables— entre los momentos idealmente concebidos del fenómeno. Esta manera de formular los problemas, que Galileo llevó por primera vez conscientemente a la práctica, se impone con el transcurso del tiempo en los campos específicos de la física (mecánica, acústica, teoría del calor, óptica, teoría del magnetismo y de la electricidad). En cada uno de estos campos, la física busca ecuaciones que logren plasmar las relaciones legaliformes más generales que afectan a los procesos de sus respectivos campos de estudio.

Ahora bien, la moderna física no se ha quedado aquí. De hecho, ha descubierto leyes fundamentales que permiten, por una parte, incorporar elementos de la acústica y de la teoría del calor a la mecánica y, por otra parte, de la óptica, el magnetismo y la teoría radiotérmica a la teoría de la electricidad. Así, los numerosos campos que componen específicamente la física se reducen en la actualidad a

dos: la mecánica y la electrodinámica o —como también suele decirse— la física de la materia y la física del éter. Por más encendida que sea la disputa entre la «concepción del mundo» (¡!) mecánica y electrodinámica, ambos campos —como dice Planck— «a la larga apenas se podrán distinguir entre sí»[2]. «En principio, la mecánica requiere para su fundamentación sólo de los conceptos de espacio, de tiempo y de lo que se mueve, llámese a esto sustancia o [421] estado. Pero la electrodinámica tampoco puede prescindir de estos mismos conceptos. Por eso una mecánica adecuadamente generalizada podría muy bien incluir el campo de la electrodinámica; de hecho, hay muchos indicios de que estos dos campos, que ahora ya se solapan parcialmente, acaben por unificarse en un único campo, el de una dinámica general»[3].

Con esto debería quedar clara la meta que persigue la física como ciencia, a saber: la unidad de su imagen del mundo físico, reducir todos los fenómenos a las leyes fundamentales y matemáticamente fijadas de una dinámica general, así como reducir todos los fenómenos a las leyes de movimiento de una masa aún por determinar. Ahora que conocemos la meta que persigue la física, podemos formular la segunda pregunta: *¿cuál es la función que se ajusta al concepto de tiempo en esta ciencia?*

Ahora podemos decir que el objeto de la física es el conjunto de leyes que gobiernan el movimiento. Los movimientos transcurren en el tiempo. Pero exactamente, ¿qué significa esto? El «en» del tiempo tiene un senti-

2. Max Planck, *Acht Vorlesungen über theoretische Physik* [Ocho lecciones sobre física teórica] [Hirzel, Leipzig], 1910, p. 8.
3. *Ibid.*, p. 9.

do espacial; sin embargo, resulta evidente que el tiempo no es nada espacial, sobre todo si tenemos en cuenta que espacio y tiempo se contraponen siempre el uno al otro. Asimismo, salta a la vista que movimiento y tiempo están relacionados de alguna manera. En un pasaje de sus *Discursos*, Galileo habla precisamente de «una afinidad entre los conceptos de tiempo y movimiento». «Así como la uniformidad del movimiento se determina y comprende a través de la igualdad de tiempos y espacios [...], también podemos concebir el aumento de la velocidad (aceleración) como algo producido por la misma igualdad de las partes del tiempo»[4]. Evidentemente, en el caso de la relación de movimiento y tiempo se trata de la *medición* del movimiento que se realiza con la ayuda del [422] tiempo. La medición como determinación cuantitativa es un asunto que atañe a la matemática. La física teórica, es decir, la física matemática, constituye el fundamento de la física experimental. Por lo tanto, si queremos obtener conceptos precisos de tiempo y movimiento, tenemos que examinarlos en su forma matemática.

La posición de un punto material en el espacio está determinada por el punto espacial con el que coincide. Supongamos, por un momento, que el espacio está vacío, con excepción del punto material cuya posición tiene que determinarse. Ahora bien, el espacio es infinito,

4. Galileo Galilei, *Unterredungen und mathematische Demonstrationen über zwei neue Wissenszweige, die Mechanik und die Fallgesetze betreffend*. 3. und 4. Tag (1638) [Discursos y demostraciones matemáticas en torno a dos nuevas ciencias que se refieren a la mecánica y a las leyes de la caída]. Traducción y edición a cargo de A. von Öttingen, «Ostwalds Klassiker der exakten Wissenschaften», n.º 24, 1891, p. 7.

cada punto del espacio es igual a cualquier otro, de la misma manera que cada dirección lo es con respecto a cualquier otra. De ahí que sea imposible determinar la posición del punto material en cuestión sin otro punto con relación al cual se determine su posición. Siempre hay que presuponer un punto de referencia de este tipo. El valor de todas las determinaciones de la posición se establece en función de este punto de referencia, por lo tanto esas determinaciones nunca son absolutas. La determinación de la posición se fija del siguiente modo: imaginemos tres rectas que descansan en el punto de referencia y que discurren perpendicularmente una con respecto a otra formando los ejes x, y, z. La posición del punto P se determina ahora a partir de la distancia de los ejes de coordenadas, a partir de las coordenadas x, y, z. Supongamos que un punto P se encontrara sobre una curva del espacio. Ahora lo examinamos en función de su movimiento, es decir, estudiamos sus posiciones y cómo éstas se suceden temporalmente. En cada segundo que miramos al reloj, podemos realizar tres mediciones, es decir, indicar determinados valores de x, y, z que establecen la posición del punto P en el tiempo t. Los valores de x, y, z *dependen* del respectivo valor de t, es decir, son funciones del tiempo [$x = x(t)$; $y = y(t)$; $z = z(t)$]. Si el valor del tiempo t se modifica en un valor infinitamente pequeño, también se modifican los valores de las coordenadas. Sustituyamos ahora t por todos los posibles valores sucesivos y obtendremos que las coordenadas —en cuanto funciones constantes de t— representan la suma de todas las posiciones del punto P que se han sucedido en el tiempo. A esta suma de todas las posiciones la llamamos *movimiento*.

[423] «Cuando queremos describir el movimiento de un punto material —dice Einstein— damos los valores de sus coordenadas en función del tiempo»[5].

Todos los demás conceptos fundamentales de la teoría del movimiento, tales como la velocidad, el movimiento uniforme, la aceleración, el movimiento no uniforme se definen por determinadas relaciones entre las magnitudes de tiempo y espacio. Las cualidades sensiblemente perceptibles del fenómeno definido se han disuelto y elevado al ámbito de la matemática.

Así, pues, los movimientos como objetos de estudio de la física se miden con ayuda del tiempo. *La función del tiempo consiste en posibilitar la medición.* Dado que en la física los movimientos se consideran siempre desde la perspectiva de su *mensurabilidad*, encontramos que éstos no sólo se colocan ocasionalmente en relación con el tiempo, como si pudiera darse algún tipo de conocimiento físico que dejara a un lado el tiempo como tal; antes bien, tal como han demostrado las ecuaciones del movimiento anteriormente indicadas, el tiempo constituye un momento necesario de la *definición* del movimiento. En esta necesaria conexión con el tiempo, el movimiento se comprende antes que nada en un sentido físico y matemático. Ahora que sabemos que el tiempo es una condición de posibilidad de la determinabilidad matemática del objeto de la física, es decir, de los movimientos, podemos responder inmediatamente

5. A. Einstein, «Zur Elektrodynamik bewegter Körper» [Sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento]: *Annalen der Physik* 17 (1905); publicado en O. Blumenthal (ed.), *Fortschritte der mathematischen Wissenschaft in Monographien*, cuaderno 2, *Das Relativitätsprinzip* [Teubner, Leipzig], 1913, p. 28.

a nuestra última pregunta acerca de la estructura de este concepto de tiempo. En las ecuaciones del movimiento $x = x(t)$, $y = y(t)$, $z = z(t)$ se presupone el tiempo como una variable independiente, de tal manera que éste cambia constantemente, es decir, fluye uniformemente de un punto a otro sin saltos. El tiempo representa una serie que apunta en una dirección en la que cada punto del tiempo, medido desde el punto de partida, sólo se diferencia por su posición. Precisamente porque un punto del tiempo se diferencia del punto que le precede sólo por el hecho de que es el punto que le sucede, es posible medir el tiempo [424] y, por eso, los movimientos. Tan pronto se mide el tiempo —y el tiempo sólo tiene una función significativa en la física en cuanto tiempo mensurable y capaz de ser medido— determinamos una cantidad. Esta indicación de la cantidad reúne en una unidad los puntos del tiempo transcurridos hasta ese momento. Por así decirlo, hacemos un corte en la escala temporal, con lo cual destruimos el verdadero tiempo en su fluir y lo paralizamos. El flujo se congela, se convierte en una superficie, y sólo se puede medir como superficie. El tiempo se ha transformado en una ordenación homogénea de posiciones, en una escala, en un parámetro.

Antes de concluir con nuestro examen del concepto de tiempo que maneja la ciencia natural, hay que tener en cuenta una última objeción. Se podría señalar que lo dicho hasta ahora no ha tenido en cuenta la más moderna de las teorías de la física: la teoría de la relatividad. La concepción del tiempo que se desprende de esta teoría «supera en atrevimiento todos los logros alcanzados previamente por la especulación científica

y natural e, incluso, por la teoría filosófica del conocimiento»[6].

Sin embargo, se suele pasar por alto el siguiente hecho: en la teoría de la relatividad, en tanto que *teoría física*, se trata del problema de la *medición* del tiempo, no del tiempo en sí mismo. La teoría de la relatividad no altera el concepto de tiempo; de hecho, confirma plenamente la principal característica del concepto de tiempo propio de las ciencias naturales que anteriormente pusimos de relieve, a saber, su carácter homogéneo y cuantitativamente determinable. No hay nada que exprese mejor este carácter matemático del concepto de tiempo en la física que el hecho de considerarlo como una cuarta dimensión que viene a añadirse al espacio tridimensional; y, en unión con éste, es estudiado por las geometrías no-euclidianas, es decir, las geometrías que trabajan con más de tres dimensiones.

Si ahora pasamos a describir la estructura del concepto de tiempo en la ciencia histórica, surge por de pronto la duda de si aquí todavía cabe la posibilidad [425] de plantear un problema nuevo. Pues para la ciencia histórica el tiempo también es en cierto modo una especie de ordenación de posiciones con respecto a la cual los acontecimientos en cuestión tienen asignados un determinado lugar en el tiempo, quedando así *históricamente* fijados. Frischeisen-Köhler ha escrito recientemente que «bajo ciertas circunstancias la fijación temporal [...] basta para convertir un concepto construido según principios científico-naturales en un concepto histórico»[7]. De este

6. Max Planck, *Acht Vorlesungen über theoretische Physik*, cit., p. 117.

7. [Max] Frischeisen-Köhler, *Wissenschaft und Wirklichkeit* [Ciencia y realidad] [Teubner, Leipzig], 1912, p. 168.

modo, el concepto «la hambruna en Fulda en el año 750» designa un acontecimiento singular muy determinado y es, por consiguiente[a], un concepto histórico.

Nos hallamos ante una alternativa: o bien el concepto arriba mencionado no es un concepto histórico mientras no se comprenda por qué la simple determinación temporal debería convertir un concepto general en un concepto histórico, ya que también los procesos de movimiento en la física se determinan temporalmente; o bien tenemos delante de nosotros un concepto histórico, lo que es exactamente el caso. Pero entonces la determinación del tiempo que encontramos en ese concepto debe ser una determinación muy peculiar, que sólo se puede comprender a partir de la esencia de la ciencia histórica.

Por lo menos ha quedado claro que el concepto de tiempo que usa la ciencia histórica encierra un problema. De ahí que tenga sentido y esté justificado preguntarse por la estructura del concepto histórico de tiempo. Esta estructura la podemos reconocer sólo por la función que cumple en la ciencia histórica; una función que, a su vez, sólo resulta comprensible a partir de la meta y el objeto de la ciencia histórica.

a. Separata de la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1916. ¿En qué sentido es individual = histórico?

II

A la hora de abordar la ciencia histórica, parece que este camino —que va de la meta de la ciencia a la función de su concepto de tiempo y de allí a la estructura de este concepto de tiempo— no deja de ser un rodeo. [426] En la ciencia histórica podemos alcanzar este objetivo de una manera mucho más sencilla y rápida si tenemos presente que en la metodología de la ciencia histórica existe una disciplina auxiliar que se ocupa específicamente de la determinación del tiempo: la cronología histórica. Aquí debería salir inmediatamente a la luz el peculiar carácter del concepto histórico de tiempo. La razón por la que no se toma este camino sólo se podrá mostrar al final de nuestro análisis. Entonces se podrá comprender cuál es el único elemento esencial en la cronología que resulta relevante para el concepto histórico de tiempo. Así, pues, sigamos el camino ya trazado y procuremos decir algo acerca de la meta que persigue la ciencia de la historia.

Pero inmediatamente topamos con una primera dificultad, pues entre los historiadores no existe un acuerdo definitivo sobre la meta y el objeto de la ciencia histórica. Por eso, lo que se diga aquí sobre este problema no tiene ninguna pretensión de ser definitivo y absoluto. Ahora bien, esto no puede poner en peligro nuestro verdadero problema si tomamos en consideración sólo *aquellos* momentos en el concepto de la ciencia histórica que nos permiten comprender la función del concepto de tiempo operativo en esa ciencia.

La ciencia histórica tiene como objeto de estudio al hombre, no al hombre como objeto biológico, sino al hombre que realiza la idea de cultura a través de sus produc-

ciones espirituales y corporales. En su riqueza y variedad, esta creación cultural discurre en el tiempo, está sometida a un desarrollo, está sujeta a las más diversas transformaciones y regresiones, retoma elementos del pasado para ulteriormente ampliarlos o rebatirlos. Esta producción cultural —elaborada por el hombre en el interior y en conjunción con las asociaciones y organizaciones (Estado) por él creadas— encarna, en última instancia, la objetivación[b] del espíritu humano. Pero al historiador no le interesa esta objetivación del espíritu que se consuma en el transcurso del tiempo [427] en su respectiva totalidad, como si quisiera en cada caso registrar todo lo que ocurre en el tiempo; se ha dicho que al historiador le interesa sólo lo que es históricamente real y efectivo. Eduard Meyer, que hizo esta apreciación, la amplía y aclara con mayor exactitud: «la selección depende del interés histórico que el presente tiene en algún efecto, en el resultado del desarrollo [...]»[8].

Ahora bien, un interés siempre está determinado por un punto de vista, está sujeto a una norma. La selección de la realidad histórica que se realiza a partir de la totalidad de lo dado se basa, por consiguiente, en una relación de valores. De acuerdo con esto, la meta que persigue la ciencia histórica es representar el nexo de los efectos y el desarrollo de las objetivaciones de la vida humana en su unicidad y singularidad de manera que resulte comprensible en su relación con los valores culturales. Con todo, todavía no se ha mencionado una

b. Separata de la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1916. ¿Qué significa esto? ¿Son «asociaciones» objetivaciones?

8. Eduard Meyer, *Kleine Schriften*, Max Niemeyer, Halle, 1910, p. 42.

característica esencial de todo objeto histórico. El objeto histórico, en cuanto histórico, es siempre pasado; en sentido estricto ya no existe más. Entre él y el historiador media una distancia temporal. El pasado siempre tiene sentido sólo cuando lo miramos desde un presente. Desde nuestra perspectiva, lo pasado no sólo no *es* más, sino que incluso *fue* algo *diferente* de lo que somos nosotros y del contexto en el que vivimos hoy en el presente. Como se ve, el tiempo tiene en la historia un significado realmente original. Sólo cuando esta diferencia cualitativa de tiempos pasados se abre paso en la conciencia del presente, se despierta el sentido histórico. En la medida en que el pasado histórico es siempre un conjunto diferente de objetivaciones de la vida humana —y nosotros mismos vivimos en una de esas objetivaciones y creamos una semejante—, existe de entrada la posibilidad de comprender el pasado, pues éste no puede ser algo *incomparablemente* diferente. Con todo, persiste el abismo temporal entre el historiador y su objeto. Y si el historiador desea representarse ese abismo, debe tener de alguna manera el objeto delante de sí. Se trata de superar el tiempo, de traspasar el abismo temporal para sumergirse en el pasado desde el presente. [428] La exigencia de esta superación del tiempo y de la descripción del pasado —una exigencia necesariamente implícita en la meta y el objeto que persigue la ciencia histórica— será sólo posible si, además, el tiempo mismo entra aquí de alguna manera en funcionamiento. Ya en 1607, Jean Bodin dedica un capítulo entero al tiempo en su *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*. Allí encontramos la frase: «qui sine ratione *temporum* [el plural es digno de atención] historias inte-

lligere se posse putant, perinde falluntur, ut si labyrinthi errores evadere sine duce velint» [Aquellos que piensan que pueden comprender las historias sin la cronología cometen un error mayor que aquellos que intentan escapar de los errores del laberinto sin un guía][9].

Podremos estudiar con mayor precisión la función del tiempo implicada en la necesaria superación temporal en la que se mueve la ciencia histórica si dirigimos nuestra atención a la *metodología* que esta ciencia aplica a la hora de acceder al pasado y representárselo históricamente. Investigar todos los detalles de la función que cumple el tiempo dentro de la metodología de la ciencia histórica y descubrir las relaciones que sus conceptos establecen con el concepto guía nos llevaría demasiado lejos. Se trata, más bien, de caracterizar algunos conceptos y procedimientos del método científico-histórico que saltan particularmente a la vista y que ilustran la función del concepto de tiempo. Esto nos ofrece un momento como mínimo *suficiente* para analizar la estructura del concepto de tiempo.

La primera tarea fundamental de la ciencia histórica consiste primeramente en asegurar la realidad efectiva de los acontecimientos por ella descritos. «Quizás el mayor mérito que ha alcanzado la escuela crítica en nuestra ciencia, al menos lo más significativo desde el punto metodológico —dice Droysen— es 'haber impuesto el principio' de que la base de nuestros estudios es la verificación[c] de las 'fuentes' [429] de las que disponemos. *Y es ésta la ma-*

9. Johannes Bodinus, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, 1607, cap. VII, «De temporis universi ratione», p. 431.

c. Separata de la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1916. Esta ciencia no es «constatación de hechos».

nera en que la relación de la historia con el pasado alcanza su punto científicamente decisivo»[10].

Las «fuentes», pues, permiten el acceso científico a la realidad histórica. Esta realidad se construye en primera instancia sobre la base de esas fuentes. Pero esto sólo es posible si las fuentes están aseguradas en su valor de fuente, es decir, si está demostrada su autenticidad. Esto se consigue por medio de la crítica. Supongamos, por ejemplo, que tenemos que demostrar la autenticidad de un documento. Esto puede suceder a la hora de establecer un dictamen acerca de la «oficialidad» [de un documento cancilleresco]. «Los testimonios documentales de una cancillería que funciona con normalidad muestran en *determinados tiempos* unas características determinadas. La suma de todas estas características *en un determinado tiempo* constituye la oficialidad cancilleresca»[11]. Por consiguiente, en el concepto de la oficialidad cancilleresca está incluido el concepto de tiempo.

La prueba de la oficialidad de un documento cancilleresco, esto es, la crítica diplomática, tiene que completarse por medio de la crítica jurídica y de una crítica histórica general, es decir, el documento en cuestión debe ser cotejado con las condiciones jurídicas y, en general, culturales *del tiempo* al que se supone que éste pertenece. La falsificación de las bulas de Pseudo-Isidoro, por ejemplo, se demuestra al comprobar que aquellas cartas papales sueltas son anacrónicas. Sabemos que el papa Gregorio el Grande utilizó por primera vez el título *servus servorum*

10. [Johann Gustav] Droysen, *Grundriß der Historik* [Esbozo de la historia], 2.ª ed., Leipzig, 1875, pp. 79 s.

11. O. Redlich, *Urkundenlehre* [Teoría de los documentos], I parte [München], 1907, pp. 21 s.

Dei en el encabezamiento de sus escritos. En las cartas en cuestión de la colección isidórica se mencionan a papas más antiguos que Gregorio. Además, sabemos que hasta finales del siglo IV los papas no fechaban sus cartas según los cónsules romanos; sin embargo, esto ocurre en las cartas isidóricas en cuestión. Las bulas, que supuestamente proceden de los primeros siglos, presuponen ciertas condiciones jurídico-eclesiásticas que surgieron más tarde. Por tanto, la crítica muestra que con respecto a su forma y contenido las cartas no llevan el sello *del tiempo* [430] en el que se supone que se originaron, sino el sello de un *tiempo posterior*. El uso científico de una fuente precisa que se establezca la fecha de su aparición, ya que su valor testimonial depende de cuán alejada está *temporalmente* del hecho histórico que hay que atestiguar. «El método que comúnmente se utiliza en estos casos es la investigación comparativa, que establece a qué *época* pertenece inicialmente la fuente en cuestión en función de su forma, estilo y contenido, en resumen, de su carácter total, [...] ya que cada tiempo encierra en todas sus creaciones y expresiones un carácter que lo distingue del carácter de otros tiempos y que, además, estamos en disposición de conocer bien»[12]. En el caso de las fuentes escritas encontramos que son, sobre todo, la escritura y la lengua —«estas extremadamente dúctiles expresiones del espíritu humano»— las que nos permiten ofrecer una determinación temporal.

El concepto de tiempo juega un papel no menos esencial en la segunda tarea principal del método histórico:

12. E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode* [Manual del método histórico] [Leipzig], 5.ª y 6.ª eds., 1908, p. 393.

poner de manifiesto el *contexto* de los hechos que previamente se han fijado de manera individual. Se trata, en principio, de comprender correctamente el significado que los hechos particulares tienen en el marco de este contexto, es decir, se trata de interpretar correctamente el contenido objetivo de las fuentes.

El reciente estudio de Troeltsch sobre Agustín ofrece un ejemplo interesante de la función que abarca el concepto de tiempo en la historia[13]. Troeltsch muestra que Agustín «representa, en realidad, el final y la culminación de la Antigüedad cristiana, su último y más grande pensador, su representante espiritual y su tribuno. Y hay que comprenderlo en primer lugar desde este punto de vista»[14]. Por otra parte, Troeltsch caracteriza la Antigüedad cristiana partiendo de Agustín. Esta caracterización le permite delimitar el segundo período de la historia del cristianismo con respecto al primero. Troeltsch escribe a propósito de las diferencias de los grandes [431] períodos [del cristianismo]: «éstos tienen que establecerse teniendo en cuenta la pertenencia de la Iglesia a las respectivas circunstancias generales de la cultura de su época»[15].

Estos ejemplos deberían bastar para que veamos inmediatamente el elemento esencial del concepto histórico de tiempo. *Los tiempos de la historia se distinguen cualitativamente.* Las «tendencias que guían» (Ranke) una *época* nos dicen cómo delimitar esta época de otra.

13. Ernst Troeltsch, *Augustin. Die christliche Antike und das Mittelalter im Anschluß an die Schrift «De civitate Dei»* [Agustín. La Antigüedad cristiana y la Edad Media en referencia al escrito *De civitate Dei*] [München/Berlin], 1915.

14. *Ibid.*, pp. 6 s.

15. *Ibid.*, p. 172.

De este modo, el concepto de tiempo en la ciencia histórica no guarda ninguna relación con el carácter homogéneo del concepto de tiempo de la ciencia natural. Por eso el tiempo histórico no puede expresarse matemáticamente por medio de una serie, ya que no hay ninguna ley que determine cómo se suceden las *épocas*. En el tiempo físico, los momentos temporales se distinguen sólo por su posición en la serie. Las épocas históricas también se suceden —de lo contrario no serían épocas—, pero cada una es[d] diferente desde el punto de vista de la estructura de su contenido. *El factor cualitativo del concepto de tiempo no significa otra cosa que la condensación —cristalización— de una objetivación de la vida dada en la historia.* La ciencia histórica no trabaja, pues, con cantidades. ¿Pero qué son entonces las fechas históricas? En el concepto «la hambruna en Fulda en el año 750», el historiador no sabe qué hacer con el número 750 en sí mismo; no está interesado en el número *como quantum*, como un elemento que ocupa una determinada posición en la serie numérica del 1 al infinito, como un elemento que es divisible por 50, y así sucesivamente. El número 750 y cualquier otra cifra histórica que maneja la ciencia histórica sólo tienen sentido y valor tomando en consideración el contenido históricamente relevante en cada caso. *Trecento*, *Quattrocento* no son ni mucho menos conceptos cuantitativos. La pregunta por el «cuándo» tiene un significado completamente diferente en la física y en la historia. En la *física*, por ejemplo, me pregunto cuándo llega el peso [432] en la máquina de la gravedad de Atwood a

d. Separata de la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1916. ¿Qué significa aquí «es»? No se trata de cualidades *objetivas*.

una determinada posición de la escala, es decir, después de *cuántos* golpes del péndulo de los segundos. Cuando pregunto por el «cuándo» de un acontecimiento *histórico* estoy preguntando por su posición[e] en un contexto *histórico cualitativo* y no por un cuánto. Pero, en ocasiones, el historiador se plantea la cuestión acerca del cuánto. Así, por ejemplo, a la futura historia militar le interesará saber *cuánto tiempo* necesitó el ejército de Mackensen para llevar adelante la ofensiva de los Cárpatos hasta el cuadrante defendido por rusos y polacos. Sin embargo, la determinación *cuantitativa* —unas doce semanas— no tiene para el historiador valor y significado *en sí mismo*, sino sólo en cuanto nos permite comprender la enorme fuerza de empuje de nuestras tropas aliadas, la firmeza de toda la operación y, por otra parte, la fuerza de resistencia de la armada rusa. Las fechas históricas son cómodas marcas numéricas que consideradas en sí mismas carecen de sentido, pues cada número podría ser sustituido por cualquier otro número equivalente tan sólo con que se desplazara el comienzo de la numeración. Pero precisamente el hecho de que se comience a calcular el tiempo muestra que el cálculo arranca siempre con un acontecimiento históricamente importante (la fundación de la ciudad de Roma, el nacimiento de Cristo, la partida de Mahoma a la Meca).

La disciplina auxiliar de la ciencia histórica, la cronología histórica, sólo resulta significativa para la teoría del concepto histórico del tiempo desde el punto de vista *del comienzo* del cómputo del tiempo. Se cuenta, por ejem-

e. Separata de la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1916. ¿Qué significa aquí «posición»?

plo, que a los cristianos les disgustó inicialmente que el comienzo del año se fijara el primero de enero, «porque no guardaba ninguna relación con la religión cristiana»[16]. Por eso la Iglesia trasladó la fiesta de la circuncisión a este día, para conferirle un *significado* religioso. Siempre fueron fiestas importantes, como la Pascua o la Navidad, las que marcaron el comienzo del año. Esto muestra que [433] en la ciencia histórica todo lo que tiene algo que ver con los números y la numeración del tiempo está *determinado cualitativamente* por el modo de fijar el comienzo de la numeración. Se puede decir que el principio de la formación histórica de los conceptos se manifiesta incluso en el mismo momento en que comenzamos a contar el tiempo: la relación valorativa[17].

El reconocimiento de la significatividad fundamental que tiene el concepto de tiempo en la historia y de su radical diferencia con respecto al concepto de tiempo en la física permitirá a la teoría de la ciencia penetrar en el peculiar carácter de la ciencia histórica y fundarla teóricamente como un modo de pensar original e irreductible a otras ciencias.

16. [Franz] Rühl, *Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit* [Cronología de la Edad Media y de la Edad Moderna] [Reuther & Reichard, Berlin], 1897, p. 24.

17. Con referencia a este concepto fundamental de la formación histórica de los conceptos, véase H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* [Los límites de la formación de conceptos en las ciencias naturales] [Mohr, Tübingen], 2.ª ed., 1913, pp. 333 ss.

EL TRABAJO DE INVESTIGACIÓN DE WILHELM DILTHEY Y LA ACTUAL LUCHA POR UNA CONCEPCIÓN HISTÓRICA DEL MUNDO

CONFERENCIAS DE KASSEL (1925)*

Diez conferencias impartidas en Kassel del 16 de abril al 21 de abril de 1925. Trascripción de Walter Bröcker. Edición a cargo de Frithjof Rodi (Bochum).

Sinopsis del contenido

I

[144] El tema quizá pueda parecernos distante y resultar algo desconocido, pero encierra un problema fundamental que recorre toda la filosofía occidental: el problema del sentido de la vida humana. ¿Qué tipo de realidad es la vida? Para la cuestión de la realidad se toma en consideración la realidad inmediata, es decir, el mundo, la naturaleza. Pero en esta cuestión ya siempre está incluida la cuestión del ser del hombre mismo. El descubrimiento del sentido propio del ser y de la realidad de la vida humana tiene una historia confusa. Sólo en tiempos recientes se ha llegado a un punto que permite investigar esta historia de una manera científica y filosófica. El trabajo de Dilthey ocupa una posición central en la historia de este problema. En conexión con este problema se ha producido simultáneamente una transformación profunda de los planteamientos filosóficos, una crisis de la filosofía entendida como ciencia. Y la filosofía no es la única ciencia en crisis. Todas las ciencias y todos los grupos de ciencias están pasando por una gran revolución, una revolución realmente productiva que abre nuevos planteamientos, nuevas posibilidades y nuevos horizontes. En la física ha aparecido la teoría de la relatividad; en la matemática, donde los fundamentos se han vuelto problemáticos, se habla de una crisis de los fundamentos; en la biología se realizan intentos para liberarse del mecanicismo; en las ciencias históricas se plantea el problema de la comprensión de la realidad histórica, de la posibilidad de

interpretar el pasado; incluso en la teología, es decir, en la teología protestante, se está consumando un rechazo de la mera historia de la religión, se piensa de una manera totalmente nueva sobre su tema y las modalidades de su tratamiento. La filosofía se encuentra también en esta crisis. — La crisis se remonta al período anterior a la guerra. Ha nacido, pues, en continuidad con la crisis de la ciencia, y esto es una garantía de la seriedad y la certeza de sus transformaciones.

De entrada, tenemos que aclarar cuál es el tema de estas conferencias. ¿Qué significa tener una concepción histórica del mundo? ¿Qué significa la lucha por una concepción histórica del mundo? ¿Quién es Dilthey y qué tiene que ver con todo esto?

Por lo pronto pasamos a comentar el tema, el modo de tratamiento y la estructura de las siguientes discusiones.

Concepción histórica del mundo

¿Qué significa esta expresión y cómo surgió el problema? — Concepción del mundo: la expresión apareció en el siglo XVIII. Esta expresión es en sí misma ambigua y, en un sentido literal, no refleja lo que realmente significa: [145] tener una concepción del mundo, de la naturaleza. La expresión remite al mismo tiempo a un saber en torno a la vida, en torno al propio ser en el mundo. A partir de este saber se forman determinadas posiciones que regulan la acción. La concepción del mundo implica, pues, una cierta actitud. La concepción del mundo no es únicamente un saber teorético, sino que también encierra una actitud práctica; es decir, se trata de una actitud que no es momentánea, sino que se mantiene firme con

respecto al mundo y a la propia existencia. Una actitud formada y apropiada por el hombre mismo. Esta posibilidad aparece por primera vez con el Renacimiento, con la emancipación de los vínculos religiosos. En un sentido más amplio, se habla también de una concepción natural del mundo que todo hombre en cuanto tal ya trae consigo por la determinación que ejerce el ambiente, la situación, la educación, etc. En este caso se habla de una concepción precientífica del mundo que se distingue de la propiamente científica, es decir, una posición que se forma sobre la base de un conocimiento teorético-científico.

Una concepción *histórica* del mundo se caracteriza por el hecho de que el saber en torno a la historia determina la comprensión del mundo y de la existencia. Se funda en el carácter histórico propio del desarrollo del mundo y de la existencia humana. — *Lucha* significa lucha para conquistar una tal posición a partir del saber acerca del carácter histórico del mundo y de la existencia. Se trata de convertir estas fuerzas determinantes de la historia en las fuerzas primitivas que rigen la formación de la convicción y de la conciencia del Dasein. Y esto es sólo posible ahí donde la historia, entendida como nuestra propia realidad, ha entrado en la conciencia humana. Esto no es nada evidente. Los pueblos primitivos viven sin historia, incluso nosotros mismos vivimos durante mucho tiempo sin historia. Sin duda, los griegos también tenían una cierta experiencia de lo que es histórico. Ahora bien, un cierto saber acerca del cambio no forma todavía una conciencia histórica. Esta conciencia está ligada a determinadas presuposiciones. En el Humanismo y en la Reforma se despertaron la crítica histórica y el enfrentamiento con el catolicismo. Se pretendía volver a las formas puras de

la vida cristiana, lo que reconducía a la historia. Por otra parte, se desarrolló la conciencia nacional de los pueblos particulares que buscaban conocer su propio origen. Pero todo esto todavía no basta para hablar de «conciencia histórica». Sólo cuando la historia se considera de tal manera que uno ve simultáneamente la propia realidad en este contexto histórico, se puede decir que la vida tiene un saber de la historia en la que se encuentra, que hay una conciencia histórica. La propia época se experimenta como la situación en la cual se encuentra el presente mismo, y esto no sólo con respecto al pasado, sino al mismo tiempo como la situación en la que se decidirá o se decidió el futuro. Así, la alerta y la vigilancia de la conciencia histórica no es algo obvio y dado a la vida. Se trata, más bien, de una tarea a desarrollar.

[146] En una concepción histórica del mundo, el saber histórico se convierte en el principio de la concepción global de las cosas humanas. La historia deviene historia universal. — La cuestión es: ¿qué sentido tiene la historia? ¿Qué fines de la existencia se pueden tomar de aquí para el futuro? El hecho de asignar metas a las vidas a partir de la historia se ha desarrollado desde el siglo XVIII: Kant, Herder, Humboldt, Hegel. Todos comparten la idea fundamental de que, a fin de cuentas, el desarrollo conduce al hombre de la servidumbre a la libertad. (Hegel: la humanidad de las culturas europeas encarnada en el Estado.) Queda así libre y expedito el camino de la auténtica investigación histórica y de las ciencias que permiten acceder teorética y científicamente a la historia a partir de fuentes aseguradas por un trabajo crítico (Wolff, Niebuhr, Savingy, Bopp, Baur, Schleiermacher, Ranke, Jacob Grimm).

1780-1840 es una época que liberó fuerzas creativas que hoy no somos capaces de imaginar. Tras el desmoronamiento de la filosofía hegeliana, la reflexión sobre la realidad histórica sufrió un retroceso. Se mantuvo el trabajo positivo y sistemático en torno a la historia, mientras desaparecía la pregunta por el sentido del ser histórico. En esos momentos fueron las ciencias de la naturaleza las que asumieron nuevamente el protagonismo a la hora de formar la concepción del mundo. Cuando en los años sesenta la filosofía volvió a reflexionar sobre sí misma, esto se produjo en el marco de un retorno histórico a Kant, es decir, del autor de las tres *Críticas* y, en particular, de la *Crítica de la razón pura*, la cual ofrece una teoría de la ciencia matemática de la naturaleza. La filosofía se entendió como teoría del conocimiento; un hecho que se consuma en la escuela neokantiana de Marburgo. La filosofía ya no intenta dominar las ciencias particulares e ir más allá de sus resultados, sino que se limita a un campo que le es propio: se convirtió en una teoría de la ciencia. En su primera *Crítica*, Kant había elaborado exclusivamente una teoría de la ciencia matemática de la naturaleza. — Mientras tanto se habían desarrollado las ciencias históricas. Así surgió la tarea inmediata de una ampliación de esta teoría, colocando junto a ésta una teoría de las ciencias históricas. Con el retroceso de esta problemática a finales del siglo XIX y con el desarrollo de la investigación histórica concreta, la pregunta por el sentido del ser histórico mismo se hizo cada vez más apremiante. La pregunta por los fundamentos materiales reemplazó a la pregunta por los fundamentos formales. (Troeltsch en conexión con Windelband y Rickert, que reciben sus impulsos de Dilthey. Spengler también parte de esta posición.)

La moderna filosofía de la historia debe sus impulsos y estímulos a Dilthey. Pero la teoría moderna no ha comprendido la verdadera tendencia de Dilthey; de hecho, procuró que esta tendencia permaneciera enterrada hasta hoy.

Así, pues, intentamos aprehender el sentido de la concepción histórica del mundo de una manera mucho más precisa, [147] es decir, hay que caracterizar el saber relativo al ser histórico del mundo. La elaboración de este saber es una tarea que compete a la filosofía y a las ciencias históricas mismas. La posibilidad de una concepción histórica del mundo depende del grado de claridad y transparencia que alcancemos de la condición humana. Debemos tener bien clara esta condición. La lucha por una concepción histórica del mundo no se dilucida, por tanto, en el marco de una discusión sobre la imagen histórica del mundo, sino sobre el sentido del ser histórico mismo. — Hablamos del trabajo de investigación de Dilthey. Hay que examinar cómo la problemática filosófica procura la transparencia necesaria para formar una concepción histórica del mundo. Por tanto, nos planteamos la pregunta: ¿qué realidad es propiamente histórica? ¿Qué significa histórico?

De entrada, seguimos a Dilthey en su camino. Fue Dilthey quien, en los años sesenta (junto con el conde Yorck), tuvo una conciencia realmente radical de este problema. Adentrarse en este trabajo implica que nosotros mismos preguntemos, que nos planteemos las mismas preguntas que movieron a Dilthey. Nos preguntamos si Dilthey resolvió el problema, si sus recursos filosóficos eran capaces de resolverlo. Así, pues, preguntamos más allá de él, y lo hacemos precisamente sobre el terreno de la fenomenología (las *Investigaciones*

lógicas[1] que Dilthey calificó como una obra que hace época). Veremos que la verdadera realidad histórica es el Dasein humano mismo y examinaremos las estructuras de este Dasein humano. Su determinación fundamental no es otra que el tiempo. A partir de la determinación del tiempo mostraremos que el hombre es histórico. Con la pregunta por el tiempo topamos con otro problema, a saber, el sentido del tiempo en la teoría de la relatividad. Intentaremos, a su vez, comprender filosóficamente este sentido. De la historicidad del Dasein regresaremos a Dilthey con el fin de plantearnos críticamente la totalidad de su trabajo.

Con todo esto queremos alcanzar una relación con las cosas, que se vea que se trata de cosas que conciernen al hombre. Nuestro [148] propósito es despertar la conciencia de que en las ciencias modernas se trabaja de manera realmente productiva y de que no hay ningún motivo para la resignación. Se trabaja sin alardes y sin ruido; de esta forma, la ciencia resulta ejemplar para la existencia de toda nuestra nación.

1. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*. I. *Prolegomena zur reinen Logik*, Halle a. d. Saale, 1990; II. *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Halle a. d. Saale, 1901; ahora en E. Husserl, *Gesammelte Werke* (Husserliana), volumen XVIII, tomo primero: *Prolegomena zur reinen Logik* (texto de la 1.ª y de la 2.ª edición, editado por E. Holenstein), y volumen XIX/1 y volumen XIX/2: tomo segundo, primera parte y tomo segundo, segunda parte: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (texto de la 1.ª y de la 2.ª edición, ampliado con anotaciones y hojas del manuscrito, editado por U. Panzer), Den Haag, 1975 y Dordrecht/Boston/London, 1984. [E. Husserl, *Investigaciones lógicas*. 1. *Prolegómenos a la lógica pura* y 2. *Investigaciones para la fenomenología y la teoría del conocimiento* (trad. cast. de José Gaos y Manuel García Morente), Alianza, Madrid, ²1985.]

II

La vida de Dilthey no muestra externamente ningún acontecimiento de relieve. Lo que realmente está presente es la vida interior y lo que anima cada una de las preguntas del filósofo. Esto se puede expresar en obras y escritos que, de acuerdo con su intención primaria, están inicialmente al servicio del tratamiento objetivo de determinados problemas. De entrada, trazaremos los contornos exteriores de la vida, después presentaremos el «mundo espiritual», las fuerzas determinantes de su vida espiritual y, finalmente, sus obras.

Nacido en 1833, Dilthey es hijo de un pastor; en el curso de los años cincuenta y al principio de los años sesenta, estudia primero teología y, más tarde, filosofía y ciencias históricas. En 1867 fue llamado a Basilea; en 1871, a Breslau y, en 1882, a Berlín. En 1887 se convierte en miembro de la Academia [de las Ciencias]. Muere el 1 de octubre de 1911 en el Tirol. — Encontramos anotaciones de su vida cuando era estudiante en los diarios *Ethica* (1854-1864)[2], que básicamente se mueven en la esfera científica. En sus años como profesor no titular se relaciona con el «club de los suicidas» (Scherer, Grimm, Erdmannsdörffer, Usener). En los años 1877-1897, correspondencia con Yorck[3], que testimonia una rara amis-

2. *Ethica. Aus den Tagebüchern Wilhelm Diltheys* (1854-1864) [Ética. De los diarios de Wilhelm Dilthey], publicada para la *Literaturarchiv-Gesellschaft*, Berlín, 1915; ahora en *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870* [El joven Dilthey. El cuadro de una vida en cartas y diarios], ed. de Clara Misch, Leipzig/Berlín, 1933.

3. *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg* 1877-1897 [Correspondencia entre Wilhelm Dilthey y el conde Paul Yorck de Wartenburg], ed. de Sigfrid von der Schulenburg, Halle (Saale), 1923.

tad filosófica. — Dilthey deseaba con frecuencia tener una existencia más tranquila que la que le ofrecía Berlín. No era una de aquellas personas que finalizan fácilmente su trabajo; y así, al menos bajo la presión de la Academia, se vio obligado a publicar algunos escritos que, de otra manera, jamás habrían salido a la luz.

Para Dilthey, la verdadera existencia era la del mundo del espíritu. Primero consideramos el crecimiento interno y el impulso, luego las fuerzas determinantes que arrancan de la historia y del presente. Dilthey era inicialmente teólogo y, con ello, le vienen dados determinados horizontes y una apertura de la existencia que también se dejan sentir más tarde. La teología mantenía una relación con la filosofía y con la historia: historia del cristianismo y su [149] hecho fundamental, la vida de Jesús. Dilthey proyectó una historia del cristianismo occidental, pero el estudio de la Edad Media truncó su proyecto y todo su programa de estudios teológicos. En la lucha entre fe y saber, Dilthey tomó partido por el saber, por el mundo del más acá. Reacio a las conclusiones definitivas, se conforma en todo momento con poder sondear, investigar y «morir durante el viaje»[4]. Sin embargo, recibió de la teología impulsos esenciales para la comprensión de la vida humana y de su historia. Su pasión le dispone a la exploración científica de la vida humana.

A partir de aquí se comprende su reacción frente a las fuerzas contemporáneas de su tiempo: el positivismo, la Escuela histórica, la filosofía de Kant (visto esencialmente a través de los ojos de Schleiermacher).

4. *Der junge Dilthey*, cit., p. 87.

El *positivismo* francés ofrecía una crítica de la metafísica, buscaba un conocimiento puramente científico que coincidía con lo que hoy llamamos sociología. De este movimiento, Dilthey asumió positivamente la crítica de la metafísica y el acento puesto en la realidad puramente mundana. Pero el positivismo entendió erróneamente la vida del espíritu y su historia; se empeñaba en determinar el espíritu como naturaleza. De esta manera, Dilthey consideró que su tarea era salvar la especificidad del mundo del espíritu y adoptó la tendencia «a no dejarse engañar por nada»[5]; sin embargo, se negó a comprender el espíritu como un producto de la naturaleza y echó mano del positivismo sólo como un principio del conocimiento al servicio de la determinación de las cosas a partir de sí mismas.

La *Escuela histórica*: aquí Dilthey aprendió a pensar históricamente y experimentó la vitalidad de las fuerzas efectivas del pasado espiritual. Dilthey conservó fresca esta impresión durante toda su vida (véase el «Discurso con ocasión de su septuagésimo cumpleaños»[6]). El mundo de la historia y su experiencia vital de la investigación histórica eran el fundamento a partir del cual Dilthey planteaba la cuestión de la historia.

Dilthey se acercó a la *filosofía de Kant* esencialmente con la idea de que Kant plantea la pregunta por la esencia del conocimiento. Pero, bajo la influencia de Schleiermacher, Dilthey pensó el conocimiento en relación con el *todo* de la vida. Los años sesenta fueron determinantes: no en el sentido de que se dejara llevar por el neokantis-

5. *Vorrede* (1911) [Prefacio], en *Gesammelte Schriften* [= GS], V, Leipzig, 1924,p. 3.

6. *Rede zum 70. Geburtstag* (1903), en GS, V, pp. 7-9.

mo, sino precisamente por los esfuerzos dirigidos a comprender la condición humana a partir de una comprensión global del hombre. En este sentido, Dilthey nunca compartió la posición extrema de su época contra Hegel; más bien, supo reconocer el mérito de Hegel, incluso antes que el neohegelianismo.

[150] Dilthey permaneció abierto a todo lo que tiene sustancia y se cerró a todo pensamiento vacío e inconsistente que gira en torno de sí sin alcanzar jamás las cosas mismas. Esto le permitió formular e impulsar de manera nueva un problema fundamental. El impacto de su obra fue inicialmente escaso. Sólo algunas personas de gran talento sacaron provecho de los impulsos de Dilthey. Windelband en su «Discurso del rectorado» de 1894[7]: aquí se expresan y se da la vuelta a las intenciones más íntimas de Dilthey. Apoyándose en él, Rickert intenta delimitar las ciencias naturales y las ciencias históricas entre sí de una manera completamente vacía y formal. Este tipo de impacto de Dilthey responde al género de sus publicaciones. Sólo se publicaron dos obras y ambas están contenidas en el volumen 1: *La vida de Schleiermacher*[8] y la *Introducción a las ciencias del espíritu*[9]. Por lo demás escribió artículos,

7. W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft (Straßburger Rektoratsrede 1894)* [Historia y ciencia de la naturaleza (Discurso del rectorado de Estrasburgo 1894)], en *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte* [Preludios. Ensayos y discursos sobre la filosofía y su historia], vol. 2, Tübingen, ⁹1924, pp. 136-160.

8. *Leben Schleiermachers* [La vida de Schleiermacher], vol. 1, Berlin, 1870; ahora en GS, XIII.

9. *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* [Introducción a las ciencias del espíritu. Intento de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia, trad. de Eugenio Imaz, FCE, México, ²1949], vol. 1, Leipzig, 1883; GS, I.

contribuciones a, ideas para, ensayos sobre..., etc. Todo de manera preliminar, incompleta y sobre la marcha. Como resultado de todo ello, sus trabajos se ignoraron durante mucho tiempo; pero, a la larga, es imposible rechazar descubrimientos positivos como los suyos. Hoy disponemos de la posibilidad de retomar los efectos [de su obra], sin tener que limitarnos a una simple repetición de lo que él dijo y seguir preguntando de una manera nueva.

III

¿Cuál es el problema que plantea Dilthey? ¿De qué medios dispone para su solución? Queremos comprender el contexto de la problemática diltheyana a partir de sus obras y en contraste con sus contemporáneos. — Hemos visto que todos sus trabajos permanecen incompletos. Hay que tener claro que todo intento de caracterización del contenido de sus trabajos resulta incomprensible hasta que no se conoce y se está familiarizado con la pregunta fundamental de Dilthey. Por eso ofrecemos tan sólo una secuencia cronológica de sus obras con un ojo puesto en esta problemática.

Disertación: *Sobre la ética de Schleiermacher*. Aquí no se aborda ningún tema teorético, sino un problema que concierne a la actitud práctica del hombre.

En el mismo período escribió para un concurso: *Sobre la hermenéutica de Schleiermacher*, es decir, la teoría científica de la comprensión histórica y de la interpretación [151] de textos. Schleiermacher fue el primero que elaboró esta teoría como una teoría general del comprender. La hermenéutica es una disciplina que en el presente y en el futuro

adquirirá un significado fundamental. Dilthey nunca publicó este trabajo. Más tarde retomó una parte del mismo para el volumen conmemorativo dedicado a Sigwart: *El nacimiento de la hermenéutica*. El vínculo con la historia es claro, pues la historia en cuanto ciencia es interpretación de las fuentes fijadas por una previa crítica filológico-histórica. Escrito de habilitación (1864): *Intento de un análisis de la conciencia moral.* De nuevo un tema que le obligó a vérselas con el ser del hombre. — Ensayos sobre Novalis, Hölderlin, Goethe (*Poesía y experiencia*). Estos escritos, que caen aparentemente fuera de la producción de Dilthey, tienen en sí mismos un sentido determinado. Se intenta comprender el núcleo espiritual de individuos históricos concretos («a partir de su centro», por utilizar la expresión de la escuela de George). Dilthey habla de «psicología empírica». — En 1870 publica su *Biografía de Schleiermacher.* — En 1875 escribió diferentes ensayos que contienen el germen de su *Introducción a las ciencias del espíritu*: «Sobre el estudio de la historia de las ciencias humanas, sociales y políticas». — La *Introducción a las ciencias del espíritu* tiene el subtítulo: «Intento de una fundamentación de la ciencia de la sociedad y de la historia». El libro I ofrece una visión de conjunto de las ciencias particulares del espíritu y plantea el problema de una fundamentación de este grupo de ciencias. El libro II trata de la metafísica como fundamento de estas ciencias, de su dominio y de su declive. El hombre en cuanto ser histórico no puede ser comprendido si lo insertamos en las estructuras del mundo entendido como naturaleza. El volumen segundo del libro nunca llegó a escribirse, por lo que el libro termina con la Edad Media. En una serie de ensayos, Dilthey llevó a cabo otras tentativas que se mueven en esta dirección de

una antropología: *Concepción y análisis del hombre...*, *El sistema natural de las ciencias del espíritu.* Para Dilthey, la antropología es un tipo de investigación histórica que tiene por objeto comprender cómo el hombre era visto en el pasado. — *Contribuciones para resolver la cuestión del origen de nuestra creencia en el mundo exterior*, redactadas en 1890, plantean la pregunta: ¿cómo determinar la relación fundamental del hombre con el mundo? — En 1894 aparecen las *Ideas para una psicología descriptiva y analítica* (de las que todavía tendremos ocasión de ocuparnos más tarde). — A continuación Dilthey escribió: *Contribuciones al estudio de la individualidad humana.* — Al mismo tiempo, Dilthey continuaba trabajando en su biografía sobre Schleiermacher, en la *Historia del idealismo alemán* y en la *Historia del joven Hegel.* — *Estudios sobre la fundamentación de las ciencias del espíritu*, publicados en 1905, muestran que el pensamiento de Dilthey se mueve en esta época en una nueva corriente. Esto responde quizás al efecto de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, que Dilthey conoció por aquel entonces y calificó de obra que hace época, además [152] de los muchos años que consagró al estudio de esta obra con sus estudiantes. En uno de sus trabajos fundamentales, *La esencia de la filosofía* (1907), Dilthey reflexiona sobre su propia actividad. — Y, en 1910, redacta *La estructura del mundo histórico en las ciencias del espíritu*[10].

10. *De principiis ethices Schleiermacher*, tesis doctoral, Berlín, 1864 (primera parte de la traducción no publicada; segunda parte de la traducción alemana publicada con el título *Kritik der ethischen Prinzipien Schleiermachers* [Crítica de los principios éticos de Schleiermacher], en GS, XIV, pp. 339-357. — *Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik* (1860) [El sistema hermenéutico de Schleiermacher en su confrontación con la hermenéutica protestante antigua]; ahora en GS, XIV, pp. 597-787. — *Die Entstehung*

¿Cuál es la unidad interna de esta producción tan diversa? No encontramos ningún sistema de conceptos, sino una pregunta vital sobre el sentido del ser de la historia y del ser humano. — *Preguntar* es un buscar en el campo del conocimiento encaminado a descubrir una realidad y su determinación. En toda pregunta algo es *inter*rogado e

der Hermeneutik [El nacimiento de la hermenéutica], en *Philosophische Abhandlungen* (dedicado a Christoph Sigwart con motivo de su septuagésimo cumpleaños, 28 de marzo de 1900), Tübingen, 1900, pp. 185-202; GS, V, pp. 317-331. — *Versuch einer Analyse des moralischen Bewußtseins* (1864) [Intento de un análisis de la conciencia moral]; GS, VI, pp. 1-55. — *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin* [Poesía y experiencia. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin], Leipzig, 1906. — *Uber das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* (1875) [Sobre la historia de las ciencias humanas, sociales y políticas]; GS, V, pp. 31-73. Véase también *Vorarbeiten zur Abhandlung von 1875* [Estudios preparatorios para el tratado de 1875], así como *Fortsetzungen der Abhandlung von 1875* [Prolongaciones del tratado de 1875], en GS, XVIII, pp. 17-37 y 57-111, respectivamente. — *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert* (1890/1891) [Concepción y análisis del hombre en los siglos XV y XVI], en GS, II, pp. 1-89. — *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert* (1892/1893) [El sistema natural de las ciencias del espíritu en el siglo XVII]; GS, II, pp. 90-245. — *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht* (1890) [Contribuciones para resolver la cuestión del origen de nuestra creencia en el mundo exterior y de su legitimidad]; GS, V, pp. 90-138. — *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894) [Ideas para una psicología descriptiva y analítica]; GS, V, pp. 139-240. — *Beiträge zum Studium der Individualität (Uber vergleichende Psychologie)* (1895/1896) [Contribuciones al estudio de la individualidad (Sobre psicología comparativa)]; GS, V, pp. 241-316. — Véase *Leben Schleiermachers* [La vida de Schleiermacher], tomo segundo, en GS, XIV, así como *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus* [La historia del joven Hegel y otros ensayos sobre la historia del idealismo alemán], en GS, IV. — *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* (1905) [Estudios sobre la fundamentación de las ciencias del espíritu]; GS, VII, pp. 3-75. — *Das Wesen der Philosophie* (1907) [La esencia de la filosofía]; GS, V, pp. 339-416. — *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910) [La estructura del mundo histórico en las ciencias históricas]; GS, VII, pp. 79-188.

interrogado en el marco de una determinada perspectiva; es decir, se interroga a lo interrogado *por* algo. Así, pues, para formular una pregunta se precisa de una intuición originaria del objeto interrogado. Ahora bien, ¿dónde se encuentra el objeto «historia», de tal manera que desde él se pueda descifrar el sentido de su ser y del ser-histórico? Este sentido de la pregunta constituye también el sentido de una crisis científica. Cada crisis está determinada por el hecho de que los conceptos anteriormente en uso empiezan a tambalearse, que se muestran nuevos fenómenos que obligan a una revisión de esos conceptos.

¿Qué camino toma Dilthey para acceder a la historia con el fin de descifrar el sentido de su ser? [152] Los siguientes tres caminos:

1. el científico-histórico;
2. el epistemológico;
3. el psicológico.

Los dos primeros se fundan en el tercero, lo presuponen, y veremos cómo remiten a él. Pero psicología significa algo muy concreto, y la primera cosa que debemos comprender es qué entendía el propio Dilthey por psicología.

La formulación *científico-histórica* del problema arranca con los ensayos sobre la hermenéutica de Schleiermacher y sobre el estudio de la historia de las ciencias, etc. No se trata simplemente de investigaciones históricas sobre la historia de las ciencias, sino que Dilthey intenta comprender cómo se concebía la vida humana en épocas anteriores. A fin de cuentas, lo que realmente le interesa es la pregunta sobre el concepto de vida. La historia de las ciencias históricas tiene un sentido diferente al de la historia de las ciencias naturales. Si se investiga la historia de las ciencias históricas, se investiga la vida misma desde

el punto de vista de su conocimiento. La vida, en cuanto cognoscente, se observa a sí misma en su historia. El cognoscente es lo conocido. Éste es el sentido de una historia de las ciencias del hombre y de su estructura.

La formulación *epistemológica* del problema responde al mismo motivo. Aquí también hay que poner el acento en el problema del concepto de la vida. Esta tendencia se ha entendido mal hasta hoy. El problema surge inicialmente en el marco de la tradicional demarcación entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza, problema al que había intentado responder antes Stuart Mill comprendiendo la historia con la ayuda de la formación de conceptos en las ciencias naturales. Dilthey intenta hacer valer la posición singular de las ciencias del espíritu. Pero su interés no se centra en la doctrina del método y en la elaboración de un sistema; no se preocupa por saber a qué facultad debe subordinarse una determinada ciencia. Rickert se interesó más tarde por este tipo de cuestiones. El problema central de Dilthey era cómo ver la realidad histórica en su propia realidad; no estaba interesado en salvar la especificidad de la ciencia, sino la de la realidad. La intención de Dilthey era hacer comprensible el proceso por el que el hombre se conoce a sí mismo. Al sentido del hombre pertenece no sólo tener conciencia del mundo, sino también, implicada en ella, un saber de sí mismo. El conocimiento histórico es una forma típica de conocimiento de sí mismo. Aquí radica el verdadero interés de Dilthey; él no quiere desarrollar ninguna teoría científica aislada. Pero el malentendido en torno a su intención llega aquí tan lejos que su propia escuela no ha comprendido el verdadero sentido de la teoría de la ciencia, afirmando que Dilthey elaboró su teoría contra

Windelband y Rickert [154] a partir de un auténtico saber del conocimiento histórico. Esto es ciertamente correcto, pero se comprende por sí mismo y carece de todo interés. Dilthey procuró dar con el concepto de la vida, incluso por este camino epistemológico, y se caracterizó por estar abierto a todos los estímulos. Incluso la filosofía de la historia de Windelband y Rickert, que él había inspirado, pudo tener un efecto retroactivo sobre el mismo Dilthey, hasta el punto de malentender las tendencias de su propio trabajo. De esta manera, la auténtica intención permaneció inexplorada.

Por tanto, ambas direcciones de investigación tienen como objeto concebir y evidenciar el fenómeno de la vida. Pues bien, esto es lo que Dilthey intenta poner en marcha en su psicología, concretamente a partir de una cierta confrontación con la psicología tradicional que abandona el sentido propio del ser de la vida.

IV

La pregunta fundamental de Dilthey gira en torno al concepto de vida. Esta pregunta acerca del concepto de vida intenta concebir la vida. Por lo pronto, pues, es necesario acceder de forma originaria a la vida con el fin de aprehenderla después conceptualmente. Ditlhey concibe esta tarea bajo el título tradicional de la psicología. La psicología es la ciencia del alma; en su concepción moderna, la ciencia de la vivencia. En la medida en que estas vivencias aparecen en el marco de una cierta continuidad, se puede hablar de una corriente de las vivencias (James). Las vivencias son una realidad que no existe en el mundo, sino que es ac-

cesible en la observación interna de la reflexión, en la conciencia de sí mismo. Así, la conciencia designa también toda esta región de las vivencias (Descartes — *res cogitans*). En cuanto ciencia, la psicología es la ciencia que estudia el entramado de las vivencias, es ciencia de la conciencia. Para esta ciencia, Dilthey usa todavía otra denominación que muestra aún más claramente lo que le importa: antropología. No desea observar procesos psicológicos junto a procesos fisiológicos; antes bien, su tema es el hombre entendido como ser espiritual, cuyas *estructuras* son el objeto de su investigación. Éste es también el significado de la determinación de «psicología empírica». Dilthey se desmarca así de la psicología entendida específicamente en términos científicos y naturales. El hecho de que este proyecto dependa de tentativas anteriores no menoscaba la novedad fundamental de su interpretación. En 1874 apareció la *Psicología desde un punto visto empírico* de Brentano. Un escrito redactado en el espíritu del positivismo que acentuaba la necesidad de tomar en cuenta el hecho psíquico antes de que pudiera empezarse a preguntar por las leyes que regulan el curso del devenir psíquico. Para lograr un conocimiento de la constitución de tales leyes se precisa de un conocimiento previo de las estructuras primarias. [155] Brentano era originariamente un teólogo católico y alumno de Trendelenburg; abandonó la teología en 1870 y se dedicó al estudio de la filosofía. Con todo, la tradición histórica, con la que entró en contacto a través de la teología, sigue viva para él (Edad Media y Aristóteles). La psicología griega era algo completamente distinto a la psicología experimental. Aquí la psicología era la doctrina de la vida, del ser humano mismo. (No es solamente Dilthey, sino también Husserl, quienes están determinados por la psicología de

Brentano, una psicología que no busca explicar procesos psíquicos, sino describir constituciones fundamentales.) Dilthey quiere explorar las estructuras psíquicas, y resulta esencial que no las comprenda como simples formas de la existencia psíquica en las que aquéllas quedan incluidas, sino como pertenecientes a la realidad de la vida psíquica misma. Esto indica la posición extrema a la que llega Dilthey al pensar el concepto de vida: las estructuras entendidas como unidad viviente primaria de la vida misma y no como simples esquemas organizativos de su aprehensión.

En sus *Ideas para una psicología descriptiva y analítica* (1894), Dilthey acomete la demarcación de su psicología con respecto a la psicología positivista y naturalista. Su psicología es *descriptiva* y no *explicativa*, *analítica* y no *constructiva*. La psicología científico-naturalista trasplanta los métodos de la física al campo de la psicología y busca aprehender las leyes midiendo regularidades. Precisamente porque hace esto sin interrogarse antes por la relación que lo psíquico mantiene con su ser, tiene que recurrir a determinadas hipótesis y presuposiciones que no han sido demostradas y que no son demostrables. Una hipótesis se justifica a partir de sus resultados. Ahora bien, en la medida en que la hipótesis no está fundada en una intuición previa de la cosa interrogada, todo lo construido sobre ella goza sólo de una certeza hipotética. Una tal psicología jamás puede convertirse en la ciencia fundamental de la ciencia del espíritu. Éste es el tipo de psicología que intentó Wundt en su *Psicología fisiológica*[11]. Lo psíquico se considera en correlación con lo físico,

11. W. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie* [Elementos de la psicología fisiológica], Leipzig, 1874.

suponiendo que ambas esferas resulten accesibles con el mismo método.

Dilthey llama a su psicología descompositiva —y también analítica— por oposición a la construcción que caracteriza al comportamiento fundamental de la psicología científica y naturalista. Al igual que la física, esta psicología de corte científico y naturalista intenta una reconducción a los elementos últimos. Como la física construye la naturaleza a partir de elementos, se intenta proceder de la misma manera con el alma. Se ve en la sensación el elemento último. A partir de complejos de sensaciones se busca componer fenómenos como la voluntad, el odio y otros fenómenos por el estilo. No es una casualidad que esta psicología considere los datos sensibles como elementos originarios, pues en este caso es realmente [156] posible poner en marcha los métodos científicos de aprehensión por medio de la medición. Por ello la psicología científica y naturalista es esencialmente una psicología de los sentidos. (Todavía hoy este tipo de psicología —influenciada en parte por la fenomenología— ha planteado nuevas preguntas y tiene un aspecto completamente diferente al que presentaba en la época de Dilthey.) Para esta psicología, la construcción también era el camino que servía para ofrecer una explicación de las estructuras psíquicas.

En contra de estas tendencias, la preocupación inmediata de Dilthey consiste en ver la configuración psíquica. Para él, esta configuración es lo primario, el todo de la vida misma. La configuración ya siempre está ahí y no se construye primeramente a partir de elementos. Hay que partir de esta configuración primaria y descomponer sus elementos a partir de ella. Esta descomposición no es una

descomposición en elementos, sino una descomposición de las estructuras primariamente dadas. Originariamente, la vida psíquica se da siempre en su totalidad de acuerdo con tres determinaciones fundamentales:

1. se desarrolla;
2. es libre y
3. está determinada por una configuración heredada, es decir, es histórica.

Para resaltar la especificidad de esta propuesta, describimos el modo como se intentaba comprender el ver. Se pensaba que se podía comprender a partir de la acumulación de sensaciones. No se ve que el ver mismo es lo primario, que determina la percepción y la interpretación de los datos sensibles; sucede lo mismo en los casos de la memoria y del recuerdo, que se intentan explicar a partir de la asociación. Por el contrario, la aprehensión común de dos hechos en tiempos diferentes ya es un recuerdo, y la asociación es sólo un caso particular de recuerdo.

La determinación fundamental de la configuración psíquica es el sí mismo, la ipseidad de la persona, el yo, que está condicionado por su mundo exterior. El mundo exterior influye sobre el sí mismo y, viceversa, el sí mismo influye sobre éste. Existe una determinada correlación de efectos entre el sí mismo y el mundo exterior. (*Del origen de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior y de su legitimidad.*) El conjunto de esta conexión entre sí mismo y mundo se da en cada momento. Sin embargo, esta existencia no implica necesariamente que la vida conozca esta estructura fundamental. Esta conexión tiene la particularidad de ser continua. La conciencia tiene siempre algo presente. Desde una óptica transversal, por así decirlo, el estado de la conciencia debe pensarse en cada

momento como un comportamiento simultáneamente racional, emotivo y volitivo. La relación interna de estos momentos constituye la verdadera estructura de la conciencia. Esta estructura es algo que es vivido por la vida misma, una vivencia, es decir, [157] la experiencia que la vida psíquica tiene de sí misma; dicho de otro modo, no es otra cosa que la experiencia que el hombre tiene de sí mismo en cuanto está determinado por el mundo. Esta determinación no es causal; la conexión está mucho más vinculada al motivo y a la motivación. La vida psíquica está determinada como conexión de intenciones. Esta determinación se manifiesta (¿?) por lo pronto en la vida individual. En la medida en que la vida es vida con otros, resta establecer las estructuras de la vida en común. ¿Cómo se da originariamente la vida de los otros? En términos epistemológicos, la pregunta plantea la cuestión del conocimiento de una conciencia extraña. Pero esta forma de plantear la pregunta es fundamentalmente errónea, porque pasa por alto el hecho de que la vida es primariamente ya siempre vida con los otros, conocimiento de sus semejantes. Con todo, Dilthey no profundiza en estos problemas. Para él, la cuestión esencial es que la configuración estructural de la vida es heredada, es decir, que está determinada por su historia.

Ahora bien, ¿cómo se ha acogido la investigación fundamental de Dilthey? La escuela neokantiana de Marburgo, cuyos intereses están esencialmente determinados por cuestiones epistemológicas, no muestra ningún interés por Dilthey. — La escuela alemana del sud-oeste, que estaba bajo la influencia de Kant al mismo tiempo que bajo la de Fichte, recibió los impulsos de Dilthey. El «Discurso del rectorado» de Windelband y *Los límites de la*

formación de conceptos en las ciencias naturales[12] de Rickert. Aquí se pasa de la incomprensión del problema que plantea Dilthey a su completo olvido. El interés último de Dilthey se centraba en el ser histórico; a Rickert no le interesa realmente el conocimiento de la historia, sino sólo su representación. Su resultado: el historiador representa la singularidad, el científico natural la universalidad. Éste practica la generalización, aquél la individualización. Esto es un orden puramente formal, tan verdadero que no puede ser contestado, pero tan vacío que no cabe extraer nada de él. Para Windelband y Rickert, la psicología es ciencia generalizante y, por tanto, es una ciencia natural; por eso, se concluye, no puede fundar la ciencia del espíritu, pues una ciencia de lo universal no puede fundar una ciencia de lo particular. Inspirado en la relación entre matemática y física, este razonamiento analógico pasa completamente por alto el hecho de que, incluso en esta misma relación, la universalidad es una determinación puramente formal y vacía. La universalidad de la matemática difiere totalmente de la de la física; en la matemática la universalidad es una mera formalización, mientras que en la física hay que entenderla como una generalización. Sin embargo, lo realmente esencial es el hecho de que la escuela neokantiana del sud-este alemán borró la tendencia positiva de Dilthey de un plumazo. [A los neokantianos] no les preocupa que Dilthey [158] quisiera elaborar una psicología, que no pretende y no puede ser una ciencia natural. Simplemente se dice: para nosotros, la psicolo-

12. H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* [Los límites de la formación de conceptos en las ciencias naturales], Tübingen/Leipzig, 1902.

gía es una ciencia natural. Los ataques públicos de Rickert contra la filosofía de la vida son sólo una consecuencia interna de su planteamiento, resultan estériles para la investigación, pero —¡y esto es llamativo!— son en principio ciertos. Rickert piensa que para la filosofía se trata de formar un concepto de la cosa sobre la que investiga. Esto es cierto, pero obviamente la filosofía de la vida también quiere desarrollar el concepto de vida, elaborar su conceptualidad. La exigencia de formar un concepto es, empero, una exigencia vacía; la verdadera sustancia de la ciencia es la relación con la *cosa*. La modificación de esta relación es igualmente primordial para cada transformación que sufre una ciencia.

Si ahora consideramos el trabajo al que Dithey consagró su vida como investigador, tenemos que plantear el problema crítico y preguntarnos hasta dónde llegó Dilthey [en su investigación], dónde y en qué fracasó. Debemos repetir su pregunta y hacerlo sobre el terreno de una investigación que nos proporcione los medios adecuados para ir más allá de su posición, a saber, la *fenomenología*.

V

La formación de una concepción histórica del mundo se funda en la investigación histórica. — (Yorck: «Nuestro común interés por comprender la historicidad»[13]). — Se trata de elaborar el ser de lo histórico, es decir, la historicidad antes que lo histórico, el ser antes que el ente, la

13. *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg*, cit., p. 185.

realidad antes que lo real. No se trata, por tanto, de un problema relativo a la investigación histórica empírica; incluso con una historia universal seguiríamos careciendo de historicidad. Dilthey se abrió paso en esta realidad, que es propiamente en el sentido del ser histórico, a través de la existencia humana, y así logró traer esta realidad al ámbito de donación, determinándola como viva, libre e histórica. Sin embargo, no plantea la cuestión de la historicidad misma, la cuestión del sentido del ser, del sentido del ente. Sólo con el desarrollo de la fenomenología estamos en condiciones de plantear claramente esta cuestión. Así, pues, debemos tener presente este tipo de investigación que prepara el terreno para nuestra cuestión.

[159] La expresión «fenomenología» resulta, por lo pronto, complicada y extraña, pero simple en su significado. De entrada, aclaremos el sentido de la cosa llamada «fenomenología» con el fin de comprender el término, atendiendo a las siguientes cinco secciones:

1. La actitud fundamental de la fenomenología entendida como una nueva dirección de la investigación filosófica. Su relación con la filosofía tradicional y contemporánea.

2. La primera irrupción en las *Investigaciones lógicas* de Husserl.

3. La caracterización de sus descubrimientos decisivos: intencionalidad e intuición categorial.

4. El nombre de fenomenología.

5. Los límites actuales de la investigación fenomenológica.

La actitud fundamental de la fenomenología está determinada por un principio que, por lo pronto, parece obvio y evidente: *a las cosas*. De acuerdo con nuestra pre-

gunta por la historicidad se trata, pues, de traer a donación la realidad histórica, de tal manera que se haga legible el sentido de su ser. Extraer los conceptos de las cosas, filosofar a partir de las cosas, puede parecer una obviedad. Pero sólo en apariencia. Investigación y vida tienen la peculiar tendencia a saltar por encima de lo simple, lo originario, lo auténtico y a permanecer en lo complicado, lo derivado, lo inauténtico. Esto es válido no sólo para nuestra época, sino para toda la historia de la filosofía. La filosofía contemporánea es tradicional; su novedad consiste en renovar una filosofía dada, no en cuestionar nuevamente las cosas. De entrada, la filosofía tradicional tiene opiniones sobre las cosas, es decir, conceptos que no han sido examinados con respecto a su pertenencia originaria en el pasado. Frente a este modo de proceder, la fenomenología postula la necesidad de abrirse paso en las cosas mismas.

Obviamente esto no se logra por medio de un postulado. En un principio la fenomenología no era un programa, sino una práctica. Aparentemente trata con cosas totalmente primitivas y elementales. Pero hacer evidentes las cosas que permanecen encubiertas en la conciencia cotidiana es siempre el verdadero camino que conduce a grandes descubrimientos. Todo gran descubridor plantea una cuestión fundamental. Con su nuevo principio, redescubierto después de la época clásica, la fenomenología no desea tanto colocarse fuera de la historia como no sentirse afectada por ella. Pero esto no es posible, porque cada descubrimiento se inserta en una continuidad histórica, está codeterminado por la historia. En la fenomenología misma viven motivos que, en parte, condicionan el modo tradicional de formular las preguntas y de fijar los

puntos de partida, motivos que encubren el acceso genuino a las cosas. [160] Antes que nada, la fenomenología debe liberarse gradualmente de la tradición con el fin de acceder a la filosofía del pasado y apropiársela verdaderamente. Del tipo de investigación fenomenológica resulta necesariamente una diversidad de direcciones, es decir, direcciones del preguntar. Pero no hay escuela fenomenológica. Hay diferentes líneas de trabajo que están sujetas a una crítica recíproca. Toda proposición es válida sólo en la medida en que puede ser demostrada. Evidentemente resulta imposible suspender todas las opiniones personales, pero éstas carecen de peso alguno.

La primera irrupción de esta investigación se produjo en 1900/1901 con la publicación de las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Las *Investigaciones lógicas* constituyen el libro fundamental de la fenomenología, pero aquí no podemos rendir cuentas de su contenido. Esto incluso iría en contra del principio fenomenológico, ya que uno no puede demostrar lo que está expuesto; y este ir-detrás-de-las-cosas es precisamente lo esencial. Esto implica un aprendizaje que no obedece a ningún tipo de brujería ni de truco, sino a un método científico; como todo método, requiere naturalmente de una cierta predisposición que, por supuesto, sólo se puede desarrollar tratando con las cosas durante muchos años.

Intentaremos aclarar los descubrimientos decisivos que permiten reformular fenomenológicamente la pregunta de Dilthey a partir de un rodeo: la intencionalidad y la intuición categorial. *Intentio* es mirar algo. En la Edad Media, esta expresión designa una determinación del comportamiento psíquico. Todo pensar es un pensar *sobre* algo, todo querer es un querer algo, etc., toda vivencia es una

vivencia *de* algo. Esta evidencia tiene un significado fundamental. Si nos representamos este acto del dirigir-se a algo, nos viene co-dado a la vez el hacia-qué de este dirigir-se [a algo] tal como es mentado en el acto en cuestión. Experimentamos lo mentado en las determinaciones de su estar-mentado. Por tanto, tenemos la posibilidad de interrogar al mundo experimentado desde el punto de vista de su existencia. Podemos aprender a ver el ente en su ser. Así se obtiene la base científica que permite preguntar por el ser del ente. La investigación fenomenológica no considera simplemente una región del ser, sino que su propósito es escrutar todas las regiones existentes con respecto a su estructura ontológica. La filosofía recupera así la posibilidad de ir por delante de las ciencias. Ya no tiene que decir de una manera muy general e inadecuada lo que las ciencias particulares ya han dicho de una manera más precisa y adecuada. De la misma forma que en su momento Platón abrió el camino a la geometría, la filosofía tiene nuevamente la posibilidad de abrir a las ciencias sus ámbitos, de proporcionarles con ayuda de determinaciones fundamentales el hilo conductor necesario para sus investigaciones. Así, la fenomenología tiene su [161] lugar en el marco de la investigación universitaria misma. No quiere convertir a los estudiantes en filósofos, sino en científicos que tienen una conciencia de su propia ciencia. Y éste es precisamente el efecto que generaron Platón y Aristóteles en la Academia y en el Liceo.

Sólo podemos hablar brevemente del segundo descubrimiento [fundamental de la fenomenología]: la intuición categorial. Anteriormente distinguimos el ser del ente. A diferencia del ente, el ser no resulta accesible por medio de la intuición sensible. A pesar de todo, el senti-

do de este ser, lo que es mentado cuando digo «es», debe mostrarse de alguna manera. El acto que da acceso a esto es la intuición categorial.

Conforme a la exigencia de la fenomenología, la filosofía no debería desgastar un concepto, hacer un uso superficial del mismo, sino facilitar el acceso a lo que es mentado en él, de tal manera que se muestre en sí mismo: φαινόμενον — λόγος. La fenomenología, pues, nombra y determina aquello que se muestra desde sí mismo. La indicación del principio se encuentra ya en la misma palabra griega: a las cosas. En el momento de su primera irrupción, la investigación fenomenológica se limitó esencialmente a las vivencias teoréticas, al pensamiento. Más tarde se incorporaron también las vivencias emocionales. No resulta difícil ver que nos hallamos ante una concepción más radical de la psicología tradicional. En gran medida, la fenomenología aún seguía trabajando en el marco de la vieja psicología, cuando ya se había realizado el descubrimiento de la intencionalidad, un descubrimiento que puso toda la investigación a otro nivel. Husserl mismo entendió mal el sentido de su propio trabajo cuando escribió el prólogo[14] [de las *Investigaciones lógicas*]. Aquí ofreció una interpretación completamente errónea de la fenomenología al concebirla como una psicología mejorada.

14. E. Husserl, *Einleitung zum 2. Band der Logischen Untersuchungen* [Introducción al segundo volumen de las *Investigaciones lógicas*].

VI

Para Dilthey, el verdadero ser histórico es el Dasein humano. Dilthey pone de manifiesto determinadas estructuras en la vida; sin embargo, no plantea el problema del carácter real de la vida misma, a saber: ¿cuál es el sentido del ser de nuestro propio Dasein? Dado que no plantea esta pregunta, tampoco ofrece una respuesta a la cuestión relativa al ser histórico; por cierto, una cuestión también olvidada por la investigación fenomenológica practicada hasta ahora. La fenomenología presupone la vida. Cuando pregunta qué es el hombre, se limita a la respuesta tradicional: *animal rationale*. Sensibilidad, entendimiento y razón como determinaciones más precisas (en Kant). ¿Qué hace que estos ámbitos se mantengan unidos? [162] ¿Cuál es el carácter ontológico del ser entero? La fenomenología determina al hombre como un conjunto de vivencias que se mantienen cohesionadas en la unidad del yo entendido como un centro de actos. Pero no se interroga por el carácter ontológico de este centro.

Ahora quisiéramos intentar ofrecer una determinación preliminar del sentido del ser del hombre que sirva de base a una determinación verdadera que mostrará que el sentido del ser del hombre es tiempo. Intentamos establecer fenomenológicamente determinados caracteres del ser a partir del hombre, ver al Dasein humano tal como se muestra en la existencia cotidiana. Nos hallamos ante una tarea fundamental que, en apariencia, se mueve en el ámbito de lo más evidente y más inmediato. Sin embargo, vemos que este ámbito de lo que resulta tan próximo es en realidad el menos descubierto. Esta realidad se ha olvidado debido al sedimento de los tradicionales modos de

preguntar. Partimos de ciertas interpretaciones erróneas con el fin de llegar a aprehenderla genuinamente.

Hay una concepción fundamental que determina al hombre como yo y que se remonta a Descartes. En sus *Meditaciones* busca un fundamento seguro de la certeza, encontrándolo en su comprensión del *ego* como *res cogitans*. Partiendo del fundamento cartesiano y pasando por el modo de preguntar kantiano, la teoría del conocimiento intenta comprender cómo el sujeto sale de sí mismo para alcanzar el objeto, es decir, cómo puede conocerlo. La teoría del conocimiento moderna cree ser eminentemente crítica al seguir este camino. En su orientación geométrica, el interés de Descartes se centraba en obtener para la filosofía ciertos principios a partir de los cuales poder establecer inferencias: no trataba de representarse el ser entero del hombre, sino alcanzar un axioma que permitiera una deducción. Esta concepción, según la cual sólo el yo está inmediatamente dado, es acrítica, pues presupone que la conciencia es algo así como una caja, donde el yo está dentro y la realidad está fuera. La conciencia natural ignora todo esto. Antes bien, la donación originaria del Dasein responde al hecho de que está en el mundo. La vida es una realidad que está en un mundo, y precisamente en el sentido de que tiene un mundo. Todo ser viviente tiene su mundo ambiente no como algo que está presente junto a él, sino como algo que para él está ahí abierto, descubierto. Este mundo puede ser muy simple (para un animal primitivo). Pero la vida y su mundo no son nunca dos cosas yuxtapuestas, como dos sillas colocadas la una junto a la otra, sino que la vida «tiene» su mundo. Este tipo de conocimiento también empieza a abrirse paso progresivamente en la biología. Se reflexiona

sobre la estructura fundamental de un animal. Pero aquí se pasa por alto lo esencial si no se ve que el animal tiene un mundo. Asimismo, nosotros mismos también estamos siempre en un mundo, de tal manera que éste está abierto para nosotros. Un objeto como, por ejemplo, la silla está simplemente presente; toda la vida, en cambio, está ahí, pero de tal manera que el mundo está co-presente para la misma.

[163] Se trata, pues, de ver las estructuras fundamentales en las que se realiza el estar-en-el-mundo. ¿Cómo está dado el mundo? Originariamente no como objeto de un conocimiento teorético, sino como mundo circundante, como aquello en lo que me desenvuelvo, en lo que llevo algo a cabo, de lo que me preocupo. Los objetos no son primariamente objetos de un conocimiento teorético, sino cosas con las que estoy imbricado y que encierran indicaciones relativas a su función, a su uso y a su utilidad. Lo que se da inicialmente no son cosas materiales en el sentido de la física. La descerrajadura de la naturaleza a partir del mundo inmediatamente dado es, de entrada, un proceso muy complicado. El mundo más próximo a nosotros es el de la preocupación práctica. — El mundo circundante y sus objetos están en el espacio. Este espacio del mundo circundante no es el de la geometría y está esencialmente determinado por los momentos de la cercanía y la lejanía propios de nuestro trato con el mundo, es decir, está determinado por las posibilidades del dirigir la atención a algo, etc. El espacio, por tanto, no tiene la estructura homogénea del espacio geométrico; por el contrario, tiene determinados lugares. Las distancias entre muebles, por ejemplo, no se dan en términos de medida, sino en dimensiones que resultan del trato que

mantenemos con esos muebles. (Se pueden alcanzar con la mano; es posible desplazarse entre ellos, etc.) Descubrir este espacio del mundo circundante constituye también la tarea de la pintura. Solamente a partir de este espacio circundante se puede elaborar el espacio geométrico con la ayuda de determinados procesos.

Asimismo, el Dasein de la vida está determinado por la co-existencia de otras realidades que tienen el mismo carácter de ser que yo tengo: otros hombres. Tenemos una peculiar forma de estar-los-unos-con-los-otros. Todos compartimos el mismo mundo circundante; estamos en el mismo espacio. El espacio es común para todos nosotros, y nosotros mismos estamos ahí el uno para el otro. Las sillas en este espacio, en cambio, están simplemente presentes, no existen las unas para las otras; evidentemente todas están en el espacio, pero no disponen de este espacio. — El estar-en-el-mundo es, por consiguiente, un estar-los-unos-con-los-otros. El estar-en-el-mundo determina la convivencia incluso cuando ninguna otra persona está fácticamente ahí. En mi modo natural de vida, yo no me estoy dado a mí mismo de suerte que pueda contemplar mis vivencias. Yo me estoy inmediatamente dado a mí mismo en lo que hago, en lo que me ocupa a diario. El mundo (habitación, casa, ciudad, etc.) tiene un determinado carácter de familiaridad. En este mundo me veo pálidamente a mí mismo como real. Yo comparezco en mi mundo circundante. El mundo circundante se da inicialmente en el horizonte de la circunspección práctica. La posibilidad de una investigación teorética surge sólo gracias a un determinado cambio de actitud. Puedo reorientar mi actitud, separando la circunspección de mis propias preocupaciones y permitiendo que ésta se

transforme en un simple mirar alrededor: θεωρία. Este proceso de autonomización es el verdadero origen de la ciencia. La ciencia es el desarrollo del puro contemplar una cosa.

¿Pero quién es este Dasein? Inmediata y regularmente no somos nosotros mismos. Por el contrario, vivimos en términos de lo que *se* dice, de [164] lo que *se* juzga, de cómo *se* ven las cosas, de lo que *se* exige. Este «se» o este «uno» indeterminado es el que gobierna al Dasein. El uno ejerce inmediata y regularmente un verdadero dominio sobre el Dasein, incluso la ciencia se alimenta del uno. La tradición muestra como *se* pregunta y se concibe la historia. Esta *publicidad* que gobierna la vida en común de los hombres muestra claramente que, por lo general, no somos nosotros mismos, sino los otros: somos vividos por los otros. ¿Quién es este uno? El uno es invisible, indeterminable, nadie — pero no es nada, sino la realidad más propia de nuestra existencia cotidiana. Esta existencia del uno tiene la tendencia a perderse en el mundo del que se ocupa, a caer de sí mismo. El hombre es impropio en su vida cotidiana. Y es precisamente este hecho del ser-impropio el que define el carácter primario de la realidad del Dasein humano. Esto es especialmente evidente en la concepción del hombre que ya tenían los griegos y que utilizaron en su definición. El hombre es un ζῷον λόγος ἔχων. Para los griegos, que disfrutaban mucho de la conversación, el hombre está determinado como hablante. El habla no se entiende aquí como una estructura fundamental de nuestro ser. (Sin embargo, no se debe comprender el habla en sentido naturalista y psicológico como rumor.) El habla es siempre un hablar sobre algo y un expresar-se sobre algo, un hablar a otros y

con otros. Lo hablado es descubierto y se hace accesible gracias a lo que dicen los otros. El λόγος es δηλοῦν. Pero para el Dasein humano, la posibilidad de la habladuría tiene precisamente la tendencia a caer. Ésta es *la* posibilidad en la que se ampara el uno. Por lo general, el uno se caracteriza por el hecho de no surgir de un conocimiento originario de la cosa. Resulta fácticamente imposible que nosotros mismos hayamos visto y demostrado todo. Una gran parte del habla tiene su origen en el oír-decir. Lo que caracteriza a la repetición es que lo dicho se endurece en su validez y, al mismo tiempo, se distancia de la cosa. Cuanto mayor es el dominio del uno, tanto más se encubre el mundo. Así, el Dasein cotidiano tiende al encubrimiento del mundo y, con ello, de sí mismo. Esta tendencia al encubrimiento no es otra cosa que la huida del Dasein de sí mismo en la publicidad. Esta huida en la publicidad todavía tendrá consecuencias importantes para la comprensión del fenómeno del tiempo.

Aquí no estamos tratando con actos y vivencias de la conciencia, sino con determinados modos del estar-en-el-mundo. De entrada, determinamos a este Dasein como ocupación que trata con el mundo. Esta ocupación encierra siempre una preocupación simultánea por mí mismo. El carácter ontológico propio del Dasein es, por tanto, el *cuidado*. El fenómeno se ha descubierto hace ya tiempo, su concepto y su experiencia son antiguos. Pero nunca se ha llegado a considerar este fenómeno en su originalidad.

[165] En este punto necesitamos plantear una pregunta crítica: ¿se puede en general llegar a cualesquiera conceptos que determinan al Dasein en su totalidad como realidad acabada siguiendo este camino de la descripción? Úni-

camente puedo determinarlo como un viviente que siempre tiene un todavía-no-ser delante de sí. Pero cuando ya no vivo más, ya no estoy en condiciones de experimentar la totalidad. Cuando la vida está acabada, completada, ésta no es más. Uno no debe eludir esta dificultad. ¿Cómo puede darse el Dasein humano en su totalidad? Pues sólo de esta manera uno puede decir algo sobre el concepto de la vida. El intento de tomar en consideración la vida plenamente realizada de los otros es una mala alternativa. En primer lugar, porque evidentemente esta vida no está más ahí y, en segundo lugar, porque otra vida nunca puede sustituir la propia. El Dasein es en cada caso el propio, el mío, y esta característica es indisociable del Dasein. Hay que tener esto en cuenta, si se quiere encontrar el sentido último del Dasein, de la existencia propia. ¿Cómo es posible aprehender el Dasein humano, que en cada caso es propio, en su totalidad?

VII

La circunspección del Dasein está guiada por una interpretación pública dominante. El mundo que esta interpretación determina resulta por término medio accesible a cada uno. La manera en que la publicidad interpreta el Dasein determina la vida en la esfera pública. La vida singular tiene la tendencia a hundirse y perderse en esta publicidad. Allí donde el Dasein habla de sí mismo, se ve como algo en el mundo, al igual que otras cosas. Por eso la vida se pensó en primer lugar en términos de conceptos del mundo y no en términos que le pertenecen originariamente. De entrada, uno se encuentra en aquello de lo que

uno se ocupa, en aquello que uno hace, en la profesión, etc. El mundo del que nos ocupamos suministra al Dasein el primer concepto. Así, el hombre se define inicialmente como *animal*. Y su peculiar modo de ser se expresa sólo en el *rationale*. Esta definición está completamente determinada por el mundo. Kant comprende esta determinación del hombre como una unidad del mundo sensible con el entendimiento y la razón. Estas determinaciones hay que verlas sin duda en la unidad de una realidad; pero nunca se interroga por el sentido del ser de esta unidad. La unidad permanece como una simple suma en la que las partes preceden al todo; el todo es algo meramente secundario. Por el contrario, la totalidad es algo que determina las partes. Por ejemplo, resulta imposible comprender una máquina como una suma de ruedas y cosas por el estilo unidas de cualquier manera, sino que el todo en su significado [166] determina el género y la disposición de las partes singulares. Se trata de ver la vida en su totalidad. Debemos preguntar por el momento estructural que determina la vida como totalidad y por el sentido de esta totalidad, es decir, por la posibilidad de que esta totalidad quizás también sostenga nuestro ser en cada instante. Antes vimos que la vida está esencialmente inacabada, que siempre hay una parte de ella que está todavía delante de sí. Pero la totalidad implica un acabamiento. Pero cuando la vida está acabada, en la *muerte*, ya no es más. Por lo demás, estamos acostumbrados al hecho de que una cosa es justamente cuando está acabada. Pero éste no es precisamente el caso de la vida; cuando todas sus posibilidades se han agotado ya no es más. La persona muerta ha abandonado el mundo. La cuestión de la inmortalidad o de la no-inmortalidad no juega aquí ningún papel. He-

mos visto que no es posible encontrar una salida a esta cuestión viviendo la vida de otro, de quien sabemos que está muerto, porque su muerte no es mi muerte, y no hay algo así como *la* muerte. La muerte es siempre y en cada instante la mía. Si se pasa por alto esto, el tema se nos escapa de las manos.

De la misma manera que cada Dasein descubre su mundo, así también cada vida está dada a sí misma como propia. Hasta ahora hemos hablado de la muerte como límite. Con esto hemos comprendido tácitamente la vida como un proceso que finaliza en alguna parte. La vida se concibe como un entramado de vivencias a las que se pone fin en algún lugar. Sin embargo, al proceder así, se nos ha vuelto a escapar de las manos lo que habíamos establecido anteriormente. El Dasein no es un proceso y la muerte no es algo que sobrevenga después accidentalmente. La muerte es algo que está inminentemente delante del hombre; es algo que la vida misma conoce. Con esto, sin embargo, todavía no hemos ofrecido una definición de la muerte. Muchas cosas se encuentran delante de mí. ¡Pero aquí hay una diferencia! Cuando un acontecimiento se encuentra delante, hablamos de un proceso que me afecta, que me llega desde el mundo. La muerte no viene hacia mí desde un lugar cualquiera, sino que es algo que yo mismo soy; yo mismo soy la posibilidad de mi muerte. La muerte es el final más extremo de aquello que es posible en mi Dasein; es la posibilidad más extrema de mi Dasein. Así, pues, en el Dasein hay una posibilidad que está inminentemente delante de él, en la que el Dasein humano se encara a sí mismo como en su posibilidad más extrema. Aquí no se trata de estados de ánimo, sino simplemente de ver los movimientos realizados por el Dasein a partir de la con-

ciencia de que la muerte es la posibilidad más extrema que tiene inminentemente delante de sí. Yo mismo soy mi muerte precisamente cuando vivo. No se trata aquí de describir modalidades de muerte, sino de comprender la muerte como posibilidad de la vida. No queremos ofrecer una metafísica de la muerte, sino comprender sus estructuras ontológicas desde la vida. Pues lo difícil no es morir, sino arreglárselas con la muerte en el presente. Hay que retener esta idea de la muerte para la siguiente discusión. Si la muerte es [167] la posibilidad más extrema que el Dasein mismo es, el Dasein debe tener diferentes posibilidades de encararla. De entrada, queremos saber cómo la cotidianidad y el individuo capturado por el uno encaran su muerte, así como la manera en que la muerte se muestra a sí misma en este estar-delante-de-la-muerte, es decir, cómo comparece en la cotidianidad. Hemos visto que la cotidianidad está determinada por el hecho de que el Dasein se pierde en su mundo. La muerte comparece a diario en la vida cotidiana. Experimentamos la muerte y sabemos, de una manera ciertamente indiferente, que el morir es una salida del hombre de este mundo que quizás también nos alcance en algún momento. En esta indiferencia hay un momento que consiste en alejarse de la muerte. El Dasein elude la muerte y la aparta como posibilidad. Esta huida llega tan lejos que en la cotidianidad se trata de convencer al moribundo de que no morirá y se intenta mantenerlo lejos de su muerte. Uno cree que de esta manera todavía está prestando un servicio al que se muere. El Dasein no se tranquiliza sólo ante la perspectiva de la muerte, sino que también intenta rechazarla por la manera en que la interpreta. Pensar en la muerte se considera como una cobardía o una huida del mundo.

La vida se tranquiliza con respecto a la muerte y, al interpretarla de cierta manera como algo extraño, intenta borrarla del horizonte de la vida. El Dasein se preocupa por sí mismo en la ocupación; la estructura del cuidado incluye el hecho de que el Dasein se preocupa a la vez de sí mismo. El Dasein se ocupa de alejar esta posibilidad de la muerte. Se ocupa constantemente de ella, hasta el punto que *olvida* la posibilidad de cuidarse de la muerte de una manera más radical. En este huir de la muerte se muestra precisamente su ser-ahí [*Da-sein*]. En el *ante-qué* de la huida se muestra la muerte. ¿Cómo se presenta la muerte en esta constante huida de sí mismo? ¿Cuáles son los caracteres de su peculiar estar-presente? Su indeterminación: esta posibilidad del Dasein está indeterminada. *Cuándo* llegará la muerte es algo que para el Dasein permanece totalmente indeterminado. Pero, al mismo tiempo, esta posibilidad está delante de nosotros con toda certeza, de una certeza que supera a todas las que se puedan imaginar. Para el Dasein es cierto que morirá su muerte. Esta certeza no anula la indeterminación ni la disminuye. Al contrario, la intensifica. La cotidianidad intenta alejar esta certeza indeterminada. Ella cuenta con lo que todavía le resta al Dasein. La cotidianidad desplaza la indeterminación y lleva la certeza a un no-pensar-en-ello.

Así, la muerte se muestra como la más extrema, indeterminada pero cierta posibilidad del Dasein, en la que este Dasein se encuentra delante de sí mismo.

Esta determinación estructural de la muerte no es arbitraria; más bien, hay que concebirla como *a priori*, como subyacente a toda interpretación de la muerte, una interpretación frente a la cual debe posicionarse igualmente la fe. El cristianismo también tiene que pensar en esta deter-

minación. A través de la [168] teología cristiana, el problema de la muerte apareció por primera vez en conexión con la pregunta acerca del sentido de la vida.

Hemos determinado al Dasein que vive en la cotidianidad como impropiedad. El impropio estar-delante-de-la-muerte es, pues, un tipo de evasión. ¿Cuál es entonces el estar-delante-de-la-muerte de la propiedad y qué sentido tiene esto en lo que concierne a la comprensión [¿constitución?*] fundamental del Dasein humano?

VIII

Para que la empresa de determinar el ser del Dasein resulte exitosa, hay que aprehenderlo en su totalidad. La totalidad está determinada por límites. La muerte es un límite que está ahí para el Dasein mismo. El hecho de estar delante de este límite como posibilidad indeterminada y cierta es una característica del ente que tiene el carácter de la vida humana. El Dasein esquiva esta posibilidad en la cotidianidad. Ya hemos caracterizado esta forma de encarar impropiamente la muerte. — ¿Hay un modo propio de aproximarse a la muerte que no esté determinado por la publicidad, sino por el modo en que el Dasein se encara consigo mismo como en cada caso singular, propio y mío? Se trata de aprehender y retener la realidad de esta posibilidad. Hallarse delante de una posibilidad significa concebirla *como* posibilidad. *Hacer frente* a la muerte como posibilidad significa tenerla ahí, de manera que

* La edición alemana dice: «[...] was ist daraus für die Grund[¿v?]erfassung des menschlichen Daseins zu entnehmen?». [*N. del T.*]

nos haga frente puramente como lo que es: indeterminada con respecto al cuándo, cierta con respecto al qué. Dejar que esta posibilidad exista como posibilidad, no hacerla efectiva, por ejemplo, por medio del suicidio, significa *adelantar*la. Con ello el mundo se retira, se desmorona en la nada. La posibilidad de la muerte significa que por una vez salgo del mundo, que por una vez el mundo no tiene nada que decir, que todo aquello por lo que siento apego, que todo aquello de lo que me ocupo y preocupo no tiene nada que decirme, ya no me sirve para nada. Entonces el mundo deja de estar ahí como algo donde puedo vivir. Tengo que arreglármelas con esta posibilidad exclusivamente a partir de mí mismo. Uno ve así que al Dasein le está dada la posibilidad de *elección*. El Dasein puede en cada instante comportarse de tal manera que elige entre sí mismo y el mundo; el Dasein puede tomar cualquier decisión a partir de lo que comparece en el mundo o a partir de sí mismo. La posibilidad que tiene el Dasein de elegir es la posibilidad de salir de la pérdida en el mundo, es decir, de la pérdida en la publicidad. Cuando el Dasein se ha elegido a sí mismo, resulta que también se ha elegido a sí y la elección. Sin embargo, haber elegido la elección significa estar *resuelto*. Adelantarse significa, por tanto, elegir; haber elegido significa estar resuelto: resuelto no a morir, [169] sino a vivir. Este elegir y este estar-resuelto es la *elección* de la *responsabilidad* que el Dasein asume por sí mismo y que consiste en el hecho de que en cada actuar me hago responsable de mí mismo a través de la acción. Elegir ser responsable de sí mismo significa elegir la *conciencia moral* como la posibilidad que el hombre propiamente es. El malentendido en torno a la verdadera estructura antropológica de la ética kantiana es un error

de la fenomenología (Scheler). Kant vio que el sentido fundamental del Dasein es posibilidad, una posibilidad de ser y poder escogerse a sí mismo. Pero escoger la conciencia moral significa al mismo tiempo *llegar a ser culpable*. «El que actúa carece siempre de conciencia» (Goethe). Toda acción es simultáneamente culpa. Las posibilidades de la acción están, en efecto, limitadas con respecto a las exigencias de la conciencia. De ahí que emprender una acción genere conflictos. Elegir la auto-responsabilidad es, por tanto, llegar a ser culpable en un sentido absoluto. Yo devengo culpable en la medida en que en general existo, cuando en general actúo.

¿Qué significan estas conexiones? Este adelantarse a la posibilidad más extrema que me es propia, que todavía no soy, pero que seré, es *ser-futuro*. Yo mismo soy mi futuro a través del adelantarse. Yo no soy en el futuro, sino el futuro de mí mismo. Llegar-a-ser-culpable no es otra cosa que llevar-consigo el *pasado*. Llegar-a-ser-culpable es ser-pasado. El pasado se mantiene y es visible en el ser-culpable. Y, de esta manera, el Dasein humano entra verdaderamente a formar parte del *presente* a través de sus acciones. En el estar-resuelto, el Dasein es su futuro; en el ser-culpable, es su pasado; y en el actuar entra en el presente. El *Dasein* no *es* nada más que *ser-tiempo*. El tiempo no es nada que nos llegue del exterior del mundo, sino lo que yo mismo soy. En el adelantarse, en el llegar-a-ser-culpable y en el actuar está presente el tiempo mismo. El tiempo determina la totalidad del Dasein. El Dasein no es solamente en un instante dado, sino que es el mismo en toda la extensión de sus posibilidades y de su pasado. Resulta curioso que en el actuar orientado al futuro se vivifique el pasado y desaparezca el presente. En realidad

actúan aquellos que viven a partir del futuro. Éstos pueden vivir a partir del pasado y el presente se realiza por sí mismo. El tiempo constituye la totalidad de mi Dasein y también determina mi propio ser en cada instante. La vida humana no acontece en el tiempo, sino que es el tiempo mismo. Esto se comprenderá, si logramos mostrar que, incluso en el modo de ser cotidiano, lo que determina al Dasein es el tiempo.

¿De qué manera está presente el tiempo en la cotidianidad? Obviamente cuando decido o determino algo acerca de él, cuando miro al *reloj* y digo *ahora*. ¿Qué sucede [170] con este *ahora*? ¿Qué es el tiempo que está determinado por la regulación del Dasein a través de itinerarios, días, semanas y años? En estos mismos medios de orientación ya podemos ver que toda la vida está determinada de una manera peculiar por el tiempo. Estos modos de regular el tiempo están determinados por la ocupación. La ocupación tiene el sentido de traer al *presente* lo que ha sido colocado en el cuidado y, por medio de determinados dispositivos, hace disponible lo que todavía no está disponible. En el cuidado se manifiesta una determinada expectación, es decir, un determinado comportamiento hacia el *futuro*; yo espero algo del futuro que me concierne, pero algo que no soy yo mismo, pero con lo que tengo que hacer alguna cosa. Pero preocuparse por el futuro es al mismo tiempo *olvidar*. Lo que nos ocupa y preocupa pierde el carácter de un haber-sido, está simplemente ahí. Su historia queda cubierta. Se convierte en algo cotidiano. Por tanto, el fenómeno que se opone a la expectación no es el recuerdo, sino el olvido. La cotidianidad vive siempre en el presente, y en función del presente se calcula el futuro y se olvida el pasado. Esta tendencia a

mantenerse en el presente es la que ha provocado el hecho de que existan relojes. ¿Por qué hay relojes? Porque la cotidianidad quiere disponer del curso del mundo en el ahora. Ahora — entonces, entonces, entonces... numerosos otros ahoras que deben hacerse disponibles en el uno. El reloj es necesario para que tales ahoras resulten en general accesibles.

¿Cuál es la génesis del reloj? ¿Cuáles son los verdaderos motivos del cálculo del tiempo? El *Timeo* de Platón: el tiempo es el cielo. Esta experiencia nació de una experiencia originaria, pero Platón no pudo aprehenderla conceptualmente. La cotidianidad orienta la ocupación según el ahora. La circunspección de la ocupación está determinada en su posibilidad por el ser-día-a-día. Para el hombre primitivo, la noche es el tiempo del reposo. El día y el transcurso del día determinan la jornada de trabajo. Mañana, tarde y noche no son datos astronómicos, sino puntos de orientación prácticos, puntos del ahora para ciertos tipos de ocupación. En la medida en que el hombre determina el ahora con respecto al cielo, se dirige al cielo con sus proposiciones sobre el tiempo. El tiempo es el cielo. Para los griegos, se establecieron otras determinaciones temporales, como el tiempo del mercado y el tiempo de las asambleas populares, un tiempo que otra vez se orientaba por la ocupación. A medida que se desarrolla la ocupación en común, crece la urgencia para alcanzar un acuerdo sobre la determinación del tiempo y del ahora. A tal efecto, los griegos inventaron el reloj rural (¿?). La sombra medida con el pie servía de medida temporal. Cuanto más se absorbe el Dasein cotidiano en las preocupaciones comunes, tanto menos tiempo tiene, tanto más refinado se hace el reloj. Incluso a la hora de de-

terminar el tiempo no está permitido perder tiempo (reloj de bolsillo). El auténtico ser-temporal no es el actuar en el tiempo y contar con el tiempo. Hacer uso del reloj significa reducir todo el tiempo al presente. [171] Esto se muestra particularmente en los casos en que utilizamos el reloj para determinar de manera objetiva los procesos de la naturaleza. El Dasein intenta determinar el mundo con la ayuda del reloj. ¿Por qué el Dasein determina el mundo con el tiempo del reloj? ¿Y cuál es el tiempo que se mide en las ciencias naturales? ¿Qué significa el uso del reloj, es decir, este sistema de cálculo periódico? Significa preparar una posibilidad para comprender el ahora. Pero la vida pierde así el sentido del tiempo que ella misma propiamente es. Mirar el reloj significa: decir ahora. Este ahora, empero, no es mi ahora, sino el ahora del reloj del que todos podemos hablar, el ahora público en el que todos convivimos; este tiempo es el tiempo del uno propio de la publicidad. En este tiempo del uno, por el que nos precipita la existencia, se muestra en un sentido extremo el dominio que ejerce la publicidad en nuestro Dasein. Este tiempo no es nada más que nuestra misma convivencia, el tiempo que somos en común.

IX

El ser del Dasein en el mundo está determinado como ocupación circunspectiva. El Dasein tiene aquí la posibilidad de abstraerse de la ocupación y lograr que la circunspección se independice. Así nacen la filosofía y la ciencia en general. La filosofía es contemplación del mundo y apertura del mundo en su ser. Aquí el verdadero ente del mundo

es la naturaleza en su inmutabilidad; por tanto, la ciencia del mundo es, en primer lugar, descerrajadura de la naturaleza. Hay que hacer presente la naturaleza, de tal manera que resulte accesible en su ser-inmutable y en su regularidad, de tal manera que queden excluidos todos aquellos momentos que interfieren en la contemplación y determinan el acceso a la naturaleza. De entrada, esta tendencia se ha desarrollado no tanto proponiendo determinadas conexiones de leyes como asegurando los conceptos rectores fundamentales. Éste fue el caso de la filosofía griega.

Independientemente de todas las contingencias ligadas al acceso, a la medición y a la determinación, la física moderna se impuso la tarea de descubrir las leyes fundamentales del movimiento y de sus determinaciones. La *teoría de la relatividad* se toma muy en serio esta idea de un conocimiento *absoluto* de la naturaleza. No es una teoría acerca de la validez relativa de las leyes físicas, sino que se interroga por las condiciones de la determinación y de la medición que permiten concebir la naturaleza puramente desde sí misma y comprender sus leyes de movimiento. — ¿Qué significado filosófico tiene esta teoría científica particular? Esta pregunta se justifica por el hecho de que toda ciencia particular genuina sólo [172] es una filosofía concreta, y es genuina en la medida en que se funda filosóficamente. La teoría de la relatividad todavía no ha sido suficientemente confirmada por los hechos. Con todo, ha experimentado dos constataciones de gran importancia: 1) la curvatura de los rayos luminosos por el efecto de la gravitación; 2) la desviación de la órbita de Mercurio. Matemáticamente, la teoría depende del hecho de que se logre obtener un concepto radical de la geometría. No toda propiedad espacial de una

figura es ya geométrica. El arriba y el abajo, la derecha y la izquierda son equivalentes en la geometría euclidiana. Sus resultados son independientes del desplazamiento, de la rotación y de la reflexión. Sus teoremas son *invariables* con respecto a estas transformaciones. Sobre la base de estos hechos, el matemático Klein concibió una geometría en términos de una teoría de las invariantes para un determinado grupo de transformaciones. La problemática surgió en torno a la controversia del axioma indemostrable de las paralelas. Así, se hizo la suposición metódica de que ese axioma no podía ser válido, y se llegó entonces a la elaboración de dos nuevas geometrías no contradictorias entre sí: la *elíptica*, que admitía que a partir de un punto no se puede trazar una paralela desde una recta dada (aquí la suma de los ángulos de un triángulo es inferior a 180°); la *hiperbólica*, que admitía que a partir de un punto se podían trazar diferentes paralelas desde una recta dada (aquí la suma de los ángulos del triángulo es superior a 180°). En lo que concierne a la determinación de las leyes del movimiento, se partía de un sistema de coordenadas en las que el tiempo formaba una cuarta coordenada, y entonces se planteó la pregunta de si resultaba preferible un sistema estático o bien si las equivalencias se mantenían en un sistema móvil. Las leyes newtonianas se transforman con un movimiento acelerado del sistema de medida. La tendencia a mantener las leyes del movimiento condujo a modificar el espacio y el tiempo (como condiciones de medida), de tal manera que se conservaban todas las leyes del movimiento con respecto a todos los movimientos del sistema de medida. ¿Cómo hay que definir el sistema de coordenadas para lograr esto? La condición necesaria es que el tiempo que

yo mido y los criterios de medida cambien en función del movimiento. El espacio y el tiempo cambian, son independientes de la materia. Así se hace necesario redefinir el concepto de materia y de campo de fuerzas.

¿Qué encierran estas determinaciones por lo que hace al tiempo? El concepto kantiano de tiempo ya no resulta adecuado. El nuevo descubrimiento [de la teoría de la relatividad] es que el tiempo es siempre local, que depende del lugar de medición. Medir significa: consultar un criterio de medida de tal manera que resulte visible la cantidad de lo medido; lo medido se hace disponible y presente gracias al número. La medición es un tipo de presentificación. Uno comprende que el tiempo es un tiempo local, si piensa que el sí mismo es el tiempo propio, que el tiempo no es nada que [173] acontezca fuera de nosotros, un recipiente del ser, sino que nosotros mismos somos el tiempo; que los procesos del mundo se producen en el tiempo. Los procesos descansan en un tipo de concepción que es capaz de decir «ahora».

Así, pues, el tiempo, incluso pensado como tiempo de la naturaleza, no se puede concebir metafísicamente en términos absolutos. Esto es uno de los descubrimientos básicos de la teoría de la relatividad. El tiempo físico es una multiplicidad unidimensional irreversible de lo anterior y de lo posterior. Cada ahora es irrepetible en su identidad, cada uno tiene su posición unívoca. Las determinaciones últimas de estos ahoras es su apertura; ésta es sin comienzo y sin fin. Minkowski se propuso reformular matemáticamente la geometría sobre la base de estas determinaciones del tiempo. Recurriendo al tiempo como cuarta dimensión, desarrolló la geometría en el marco de la teoría de la relatividad.

Éste es el tiempo del mundo sobre el que todos se ponen de acuerdo. Si este tiempo medido no es el auténtico, Bergson se equivoca al pensar que aquí se espacializa el tiempo. Antes bien, el tiempo es reconducido del futuro al ahora. — No es una casualidad que la primera definición científica se ocupe del tiempo de la naturaleza. Aristóteles tomó conciencia de lo que realmente se mide en la medición del tiempo. El reloj solar muestra una sombra móvil que cambia constantemente de lugar; la sombra está ahora aquí, ahora aquí, ahora aquí..., etc. Así dice Aristóteles: el tiempo es lo numerado en el movimiento según el antes y el después. Esta definición se mantiene en lo esencial hasta la modernidad. También Kant determina el tiempo a partir de la comprensión de la naturaleza. Ahora se trata de comprender el tiempo como la realidad que nosotros mismos somos. El ser impropio del tiempo es el habitual; cada uno de nosotros mismos es el tiempo propio. Topamos aquí con la dificultad siguiente: ¿si cada Dasein mismo es el tiempo, cómo puede a pesar de todo subsistir el tiempo medido? Éste es el problema de cómo debe comprenderse el carácter específico del Dasein singular en el marco de la convivencia en el tiempo. — Pero con respecto a nuestra pregunta por el sentido de la historicidad debería bastar con las determinaciones ofrecidas hasta aquí.

X

La pregunta propiamente diltheyana tiene que ver con el sentido de la historicidad. Esta pregunta está estrechamente ligada con la tendencia a comprender la vida a partir

de sí misma y no a partir de una realidad extraña. Esto implica que hay que hacer visible la vida misma en su constitución. Dilthey ha mostrado y subrayado que el carácter fundamental [de la vida] es ser-histórico. Se contentó con establecer este hecho, sin preguntarse qué es ser-histórico y sin mostrar en qué medida la vida es histórica. Nos hemos planteado esta pregunta partiendo de la fenomenología y la hemos preparado para un análisis del Dasein y [174] de su realidad efectiva, el tiempo. Con esto disponemos de unos cimientos que nos ayudarán a la hora de formular la pregunta por la historicidad, que acometeremos en tres etapas:

1. Historia e historicidad.
2. Historicidad e historiografía.
3. Un ejemplo de conocimiento historiográfico como posibilidad del ser-histórico: la investigación filosófico-histórica.

A modo de preparación partimos de una determinación de los términos: historia [*Geschichte*] e historiografía [*Historie*]. Las dos palabras tienen un origen completamente diferente y, a pesar de todo, se intercambian entre sí. Esta posibilidad no se da por casualidad. La historia designa un acontecer que somos nosotros mismos y en el cual estamos implicados. Hay una diferencia entre historia y movimiento, por ejemplo, de los astros. Sólo cuando los términos se toman en un sentido muy amplio se puede decir que también hay una historia del mundo. Formalmente hablando, la historia es un tipo determinado de movimiento. La historia es un acontecer que, en cuanto pasado, todavía está ahí, del que tenemos un cierto saber y que arrastramos con nosotros. En la determinación «pasado» se manifiesta el momento del tiempo.

Historiografía (ἱστορεῖν: indagar, dar a conocer lo que aconteció) significa el conocimiento de un acontecer [*Geschehen*]. Se llama histórico al modo de conocimiento que permite dar a conocer algo pasado. Este conocimiento se desarrolla en el descubrimiento, la crítica y la interpretación de las fuentes, así como en la exposición de lo encontrado en esas fuentes. ¿Por qué la expresión «conocimiento de un acontecer» se utiliza para designar este acontecer mismo? Porque se trata de un acontecer que nos concierne a nosotros mismos. El acontecer queda preservado en el conocimiento que tenemos de él.

Para alcanzar una determinación científica de la historia, deberíamos primero distinguirla del movimiento. Pero aquí tendremos que darnos por satisfechos con algunas indicaciones. Antes distinguimos entre estar-presente y estar-en-el-mundo. Movimiento es el concepto más amplio, alude al fenómeno del cambio, del tránsito de... a...; los movimientos discurren en el mundo. La historia acontece conmigo mismo; yo soy ese acontecer. El adelantarse es un movimiento que conduce al Dasein a su propio futuro. Este ir-delante-de-sí es un movimiento fundamental que surge de la historia, pues gracias a éste se descubre el pasado. Este acontecer no es un simple cambio, una simple secuencia de eventos; antes bien, en la medida que vamos por delante de nosotros mismos, nosotros somos el acontecer mismo. Pertenece a la estructura de este acontecer el hecho de que tenemos un saber de nosotros mismos. El acontecer está originariamente descubierto ahí. Nos aproximamos a esta estructura de la historicidad de la misma manera que lo hacemos con el tiempo. Somos historia, es decir, nuestro propio pasado. Nuestro futuro vive del pasado. Arrastramos el pasado con nosotros.

Esto [175] se muestra claramente en la convivencia con los otros, en la generación. Dilthey descubrió la importancia de este concepto para el fenómeno de historicidad. Cada uno de nosotros no es sólo él mismo, sino que pertenece a su generación. La generación precede al individuo, está ahí antes que él y determina su existencia. El individuo vive de lo que fue pasado, de lo que arrastra el presente y, en último término, de las fuerzas que libera una nueva generación.

Ahora se puede aprehender expresamente el pasado, es decir, poner de relieve aquella conexión de ser del que vive la vida como tema de una investigación directa. El pasado está inmediatamente ahí como un presente que ha pasado. Esta aprehensión de un pasado está contenida siempre dentro de ciertos límites. Esta posibilidad está determinada por el modo en que comprendemos y definimos nuestra propia existencia. Por ejemplo, el carácter absoluto de la consideración de la historia de Spengler está determinado por la interpretación de culturas definidas fundamentalmente como símbolos, expresión de un alma cultural. Esto implica una determinada interpretación de los fenómenos, que ya no permite una determinación auténtica de los mismos. El alma cultural misma se comprende en términos puramente biológicos. Esta consideración de Spengler es estética, no persigue configuraciones dinámicas de la historia, sino que revela un tipo de botánica disfrazada de historia. El propio presente es sólo uno entre otros. — Las tesis de esta interpretación de la historia son seguramente criticables; aquí simplemente queremos mostrar que el objeto de la investigación se enmarca de entrada en una determinada interpretación. Si hay que abrir auténticamente el pasado

en lo que es, habrá que evitar las interpolaciones de todas aquellas preguntas que contradigan la respectiva situación histórica. Esto implica que la reflexión fundamental sobre la investigación histórica también permite desarrollar un concepto del Dasein que hace posible la interpretación de su historia. Esta elaboración del suelo es un elemento fundamental del método histórico. Por lo general, en la investigación histórica objetiva se admite ingenuamente que los conceptos heredados de los que se hace uso son evidentes por sí mismos. Así, en la historia de la filosofía, la escuela de Marburgo también ha intentado comprender la historia con la ayuda de conceptos kantianos. En la filosofía católica se ha interpretado a Aristóteles a partir de Tomás de Aquino. Y en la guerra entre estas escuelas, las unas han mostrado un Platón idealista y las otras un Aristóteles realista. En el respectivo presente histórico [en el que se mueve una investigación] existe el peligro de obstruir la historia, de no descubrirla, sino de hacerla inaccesible. Liberarse de tales prejuicios y meditar nuevamente sobre las condiciones que permiten aprehender el pasado es una tarea crítica. La investigación filosófica implica la crítica del presente. En una apertura originaria el pasado [176] ya no es sólo la anticipación de un presente, sino que es posible liberar el pasado, de tal manera que se vea que el pasado es el lugar donde encontramos las verdaderas raíces de nuestra existencia y donde se intensifica la fuerza vital de nuestro propio presente. La conciencia histórica libera el pasado para el futuro; entonces adquiere empuje y se hace productivo. Y sólo porque el Dasein es en sí mismo histórico y puede tener su propio pasado, pueden darse también épocas ahistóricas que no vean el pasado en cuanto tal, sino que quedan absorbidas por

el presente, algo que sólo responde a una determinada modalidad del ser-temporal y del ser-histórico.

Nos representamos el significado de la investigación histórica y su posibilidad de la mano de la historia de la filosofía. No escogemos este ejemplo de manera arbitraria, sino porque la fenomenología —una de las tendencias más genuinas y radicales de la filosofía— se caracteriza por su ahistoricidad y su animadversión hacia la historia: creyendo poder rechazar lo pasado como irrelevante y poder acceder por sí misma a las cosas, la fenomenología quedó presa de planteamientos tradicionales a la hora de formular sus problemas. Sin embargo, el sentido de la investigación fenomenológica es reflexionar siempre de nuevo sobre sí misma y liberarse cada vez más de tradiciones inauténticas con el fin de activar el pasado en un sentido genuino.

Un problema fundamental que teníamos constantemente presente, pero que todavía no habíamos planteado de manera explícita, guía nuestras consideraciones: la pregunta por el *ser del ente*. La pregunta por el ser de un ente determinado todavía no es radical, en la medida que no se sepa aún qué se entiende realmente por ser. Platón fue el primero que formuló este problema central en el *Sofista*. Este problema se abandona con el declive de la investigación histórica. Hoy en día, uno se contenta con decir que el ser es el concepto más universal y, por ello, indefinible. Ahora bien, lo que resulta decisivo para un concepto no es tanto la definición como el hecho de que remita a un estado de cosas. Esta pregunta crítica es la pregunta central y es, al mismo tiempo, la pregunta acerca del camino que permite acceder a una experiencia del sentido del ser. Al plantear la pregunta en estos términos,

vemos que el habitual aspecto confuso de la historia de la filosofía resulta realmente simple. Resulta llamativo el hecho de que los griegos interpretaran el ser a partir del tiempo: οὐσία significa presencia, presente. Porque el ser significa esto, se puede decir que el verdadero ser es aquello que jamás está ausente, es decir, lo que está siempre ahí: ἀεὶ ὄν. En la tradición se ha empleado este concepto de ser para comprender la realidad histórica, una realidad que precisamente no es siempre. Queda claro, pues, que si la doctrina griega del ser se acepta acríticamente como absoluta, resulta imposible para la investigación histórica alcanzar una comprensión de una realidad como la del Dasein histórico. Descartes es una prueba [177] de que la doctrina griega del ser se conserva viva hasta nuestros días. Descartes echa mano de la doctrina tomista del ser cuyos conceptos fundamentales son enteramente griegos. Descartes olvida preguntar cuál es el sentido del ser del «yo soy» que él había descubierto. Simplemente se conforma con introducir el concepto de ser de la simple presencia mundana. Este olvido y esta confusión se han perpetuado hasta en la fenomenología. Tampoco Husserl formula la pregunta por el ser de la conciencia. Se puede ver, pues, que a través de la historia de la filosofía se mantiene una determinada interpretación del ser que determina toda la conceptualidad filosófica.

La problemática histórico-filosófica queda así reconducida a la pregunta fundamental acerca del ser mismo. Debemos plantear esta pregunta de tal manera que mantengamos la continuidad con el primer planteamiento científico que hicimos en torno al ser en los griegos con el fin de investigar su legitimidad y sus límites fundamentales. Si se logra que la filosofía científica retome nuevamente

sus temas reales, se verá que una tal investigación resultará otra vez fecunda para las ciencias, se verá que la lógica no es una formulación suplementaria que se añada al proceder de la ciencia, sino una exploración preliminar que descubre los conceptos fundamentales. Para esto precisamos de la historia de la filosofía, es decir, precisamos de una nueva comprensión de los antiguos. Debemos ponernos nuevamente al nivel de interrogación de los griegos. — Yorck von Wartenburg tenía una idea clara de la necesidad de la reflexión histórica, quizás incluso más que Dilthey; el 21 de agosto de 1889 escribe: «Las ondulaciones provocadas por el principio de excentricidad, que hizo emerger una nueva época hace más de cuatrocientos años, me parecen que se han dilatado y aplanado hasta el extremo; el conocimiento ha progresado hasta el punto de superarse a sí mismo, y el hombre se ha alejado tanto de sí mismo que ha desaparecido de su campo de visión. El 'hombre moderno', es decir, el hombre desde el Renacimiento, está listo para ser enterrado»[15]. — El 11 de febrero de 1884: «Porque filosofar es vivir, hay a mi parecer —¡no se alarme usted!— una filosofía de la historia: ¡quién pudiera escribirla! [...] Es por ello que no puede haber más un filosofar real que no sea histórico. La separación entre filosofía sistemática y exposición histórica es esencialmente errónea. [...] Me alarmo ante la celda monástica del hombre moderno en esta época donde la ola de la vida es tan grande, donde el saber debería ser un poder. Pero si la ciencia tiene una base, ésta es la de un mundo pasado, la que proporcionan los *antiguos*»[16].

15. *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg*, cit., p. 83.
16. *Ibid.*, p. 251.

BREVE GLOSARIO TERMINOLÓGICO

El presente glosario terminológico no tiene ninguna pretensión de exhaustividad. Simplemente nos limitamos a recoger algunas de las principales expresiones filosóficas empleadas por Heidegger en estos dos textos. De hecho, ninguno de ellos presenta demasiadas dificultades desde el punto de vista terminológico. A diferencia de la complejidad conceptual y riqueza terminológica que encontramos en el grueso de las lecciones heideggerianas anteriores a la publicación de *Ser y tiempo*, nos hallamos ante dos escritos que sorprenden gratamente por su claridad expositiva. El primero se limita a presentar el estado de la cuestión en torno al concepto de tiempo en la ciencia histórica de un joven Heidegger que acaba de publicar su tesis de habilitación sobre la doctrina de las categorías en Duns Escoto. El segundo, como se ha indicado en la nota a la presente edición, reproduce las conferencias que Heidegger dictó en Kassel ante un público sin una formación filosófica específica, lo cual explica en gran medida la relativa sencillez del vocabulario utilizado y la didáctica forma de abordar el tema de la historicidad a partir de la obra de Dilthey.

Con todo, creemos útil y necesario aclarar someramente el uso que hace Heidegger de los siguientes cuatro

términos con el fin de evitar posibles malentendidos y facilitar la comprensión de la lectura.

En primer lugar, hay que tener presente la diferencia que se establece en las «Conferencias de Kassel» (1925) entre *Historie* (historiografía) y *Geschichte* (historia). De entrada, conviene señalar que en el temprano artículo «El concepto de tiempo en la ciencia histórica» (1915) no se distingue todavía con nitidez entre *Historie* y *Geschichte*, *historisch* y *geschichtlich*. No será hasta las lecciones del semestre de verano de 1920, *Fenomenología de la intuición y de la expresión*, donde el joven Heidegger hable de seis sentidos de historia; pocos meses después, concretamente en las lecciones del semestre de invierno de 1920/1921 *Introducción a la fenomenología de la religión*, ofrece su propia visión de la historia[1]. Asimismo, en su recensión de la *Psicología de las concepciones del mundo* de Karl Jaspers de 1919/1920 afirma que la historia (*Geschichte*), en el sentido de lo que efectivamente acontece, es rigurosamente diferente de la pretensión científica de la historiografía (*Historie*), que convierte la historia en un simple objeto de estudio[2]. En sintonía con la *Segunda intempestiva* de Nietzsche, Heidegger atribuye a la historia un sentido positivo y a la historiografía un sentido peyorativo. La distinción

1. Cf., respectivamente, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdruckes* (GA 59), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1993, pp. 43-49, y *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, en *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., pp. 33-45, 1995 (trad. cast. de J. Uscatescu, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Siruela, Madrid, 2005, pp. 66-75).

2. Cf. «Anmerkungen zu Karl Jaspers 'Psychologie der Weltanschauungen'», en *Wegmarken* (GA 9), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1976, pp. 32-34 (trad. cast. de H. Cortés y A. Leyte, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 38-40).

entre *Historie* y *Geschichte* empieza a perfilarse a partir de la conferencia pronunciada ante la Sociedad Teológica de Marburgo de 1924, «El concepto de tiempo», que luego se ve ampliada considerablemente en el tratado homónimo de 1924[3]. En este tratado recientemente publicado encontramos un profundo análisis de los conceptos de historicidad y de temporalidad que se enmarca en la lectura heideggeriana de la correspondencia entre el conde Yorck de Wartenburg y Dilthey. Un tratado que, por otra parte, anticipa estructural, temática y conceptualmente el núcleo fundamental de *Ser y tiempo*. Así, pues, no cabe ninguna duda de que la diferencia entre historia e historiografía está terminológicamente consolidada a la hora de pronunciar las «Conferencias de Kassel».

Así, pues, *Historie* hace referencia a la ciencia histórica, al saber histórico, al conocimiento estrictamente historiográfico, es decir, a la ordenación cronológica de los hechos históricos, al establecimiento lineal y progresivo de secuencias históricas, a la datación de los acontecimientos del pasado. Una tarea que, según Heidegger, ocupa básicamente al historiador. En cambio, el término *Geschichte*, que comparte la raíz del verbo *geschehen* (acontecer, acaecer, suceder), remite al acontecer mismo de la historia, al proceso de gestación histórica al que está sometida cualquier parcela de la existencia humana. En este sentido, ser histórico significa estar constituido por las

3. Cf., respectivamente, *Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)*, Max Niemeyer, Tübingen, 1989, p. 25 (trad. cast. de J. Adrián y R. Gabás, *El concepto de tiempo [Conferencia de 1924]*, Trotta, Madrid, [4]2006) y *Der Begriff der Zeit [Abhandlung 1924]* (GA 64), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2004, pp. 85-103 (trad. cast. de J. Adrián, *El concepto de tiempo [Tratado de 1924]*, Herder, Barcelona, 2008, pp. 109-131).

diferentes estructuras de sentido que determinan nuestra existencia temporal. Esta distinción también guarda una estrecha relación con la diferencia que se establece entre *das Vergangene*, lo pasado, lo que ha desaparecido irrevocablemente, lo enterrado por el pasado, y *das Gewesene*, lo sido, la historia acontecida, lo que todavía permanece vivo y activo para nuestro presente, lo que todavía tiene la capacidad de influir sobre nuestro destino. Además, jugando con el parentesco lingüístico de las palabras, Heidegger asocia *Geschichte* (historia) con *Geschehen* (acontecer) y *Geschick* (destino coletivo). Tras el cambio de perspectiva que sufre su pensamiento en los años sucesivos a *Ser y tiempo*, se hablará de *Seinsgeschichte* (historia del ser), *Seinsgeschehen* (acontecimiento del ser) y *Seinsgeschick* (destino del ser)[4]. A la luz de estas aclaraciones, traducimos *Historie* por «historiografía», *Geschichte* por «historia», *Geschichtlichkeit* por «historicidad» y *Geschehen* por «acontecer». Y los respectivos adjetivos de *historisch* y *geschichtlich* por «historiográfico» e «histórico».

En segundo lugar, queremos dejar claro el doble significado que tiene la expresión alemana *Dasein*. En el lenguaje filosófico y en el lenguaje corriente, *Dasein* significa básicamente «existencia». Ahora bien, ya en el joven Heidegger el término *Dasein* se convierte en uno de los principales términos técnicos de su pensamiento. El término *Dasein* se ha traducido por «ser-ahí», «ser-aquí», «estar aquí», «ex-sistencia» e, incluso, «existir» y «existencia humana». Pero también resulta cada vez más corriente mantener el vocablo alemán sin traducir, como hace Jorge

4. Para estos últimos términos, véase M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen, 1976, p. 9.

Eduardo Rivera en su versión de *Ser y tiempo*[5]. En cualquier caso, la traducción no es sencilla. Sin entrar en la discusión sobre las ventajas y desventajas de cada una de estas opciones, tan sólo queremos señalar que el término *Dasein* empieza a adquirir un rango técnico en el *Informe Natorp* (1922) para señalar al ente que se interroga acerca de su propio ser[6]. Este significado de *Dasein* se consolida plenamente en las lecciones de 1923 *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, en las que Heidegger lo determina en su valor de indicación formal como el modo de ser propio de la existencia humana[7]. Bien es cierto que Heidegger ya emplea, en 1920, la expresión *Dasein* en su reseña del libro de Karl Jaspers *Psicología de las concepciones del mundo*, para referirse al yo histórico, para indicar la situación concreta del individuo, para señalar la condición de arrojado de la existencia humana y para aludir a la experiencia fáctica de la vida humana[8]. De esta manera, Heidegger toma distancia con respecto al significado clásico canonizado por Christian Wolff, según el cual *Dasein* equivale a *Existenz* (existencia) en el sentido de *Wirklichkeit* (realidad efectiva) y *Vorhandensein* (subsistencia). En cambio, Heidegger utiliza *Dasein* exclusiva-

5. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, trad., prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Trotta, Madrid, [4]2009.

6. «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation»: *Dilthey Jahrbuch* 6 (1989), p. 3 (trad. cast. de J. Adrián, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, Trotta, Madrid, 2002, p. 31).

7. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1988 (trad. cast. de J. Aspiunza, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid, 2000).

8. «Anmerkungen zu Karl Jaspers 'Psychologie der Weltanschauungen'», cit., pp. 8-10, 14-15, 23-24, 29-32 (trad. cit., pp. 20-22, 24-26, 31-33, 35-38).

mente para indicar la constitución ontológica de la vida humana, que se caracteriza por su apertura (*Da*) al ser (*Sein*) y la capacidad de interrogarse por su sentido. Así, pues, cuando Heidegger utiliza la expresión *Dasein* en el contexto de su interpretación del trabajo de Dilthey mantenemos la traducción habitual de «existencia» y cuando apela al sentido más técnico del término hemos optado por mantener el término alemán «Dasein» sin cursiva.

En tercer lugar, traducimos *Vorlaufen* preferentemente por «adelantarse», descartando así otras opciones como «anticipar», «anticipación» y «precursar». A juzgar por la definición del *Diccionario del Uso del Español* de María Moliner, el término «anticipar» —que significa «hacer una cosa o fijar una fecha para hacerla antes de lo previsto; llegar o hacer lo que se expresa antes de que ocurra una cierta cosa o antes de que lo haga otro»— puede llevar a pensar *vorlaufen* como la anticipación de un plan de acción prefijado racional y pragmáticamente por el sujeto en lugar de un avanzar hacia el horizonte abierto y finito del Dasein, es decir, de un precursar la posibilidad ontológica de la muerte. En el contexto heideggeriano preferimos utilizar la expresión «adelantarse» en el sentido que ofrece María Moliner de «ir hacia delante», «avanzar», «estar situado delante de lo que se expresa»; por cierto, un sentido muy próximo también al de «precursar» que «se aplica a lo que anuncia o inicia algo que tiene su completo desarrollo posteriormente». En cualquier caso, hay que tener clara la diferencia entre el hecho de adelantarse hasta un acontecimiento futuro como el fenómeno singular, cierto, inminente e irrepetible de la propia muerte y la acción de anticiparse a una situación con un plan racionalmente premeditado. La muerte, como se señala en estas conferencias al igual que

en otros textos del mismo período, sobreviene de una manera repentina y súbita, es decir, se caracteriza por su total indeterminación. De ahí la imposibilidad de planificar una estrategia que se anticipe a la muerte; se trata, más bien, de tomar conciencia de esta posibilidad extrema, de asumirla propiamente en cuanto tal e integrarla como un elemento más de la vida humana. En definitiva, en este adelantarse hasta la posibilidad de la muerte se hace patente la radical finitud de la propia existencia.

La expresión se utiliza por primera vez en julio de 1924, en la mencionada conferencia «El concepto de tiempo», para señalar aquel movimiento por el que el Dasein se adelanta hasta su haber-pasado (*Vorbei*); en cambio, en las lecciones de 1925, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, ya se habla concretamente de un adelantarse hasta la muerte[9]. Asimismo, la situación límite de la muerte, al igual que otras situaciones límites como la angustia, con las que Heidegger estaba familiarizado a través de su lectura del libro de Karl Jaspers *Psicología de las concepciones del mundo*, adquiere una relevancia ontológica central en el *Informe Natorp* como movimiento que se opone a la caída en el uno público[10].

Y, en cuarto lugar, hemos decidido traducir *Weltanschauung* por «concepción del mundo» en lugar de las expresiones más habituales de «visión del mundo» y «cosmovisión». Independientemente de la traducción empleada,

9. Cf., respectivamente, *Der Begriff der Zeit*, cit., pp. 17 ss. (trad. cit., pp. 44 ss.); *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* (GA 20), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1988, pp. 438-440 (trad. cast. de J. Aspiunza, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Alianza, Madrid, 2006, pp. 396-397).

10. Cf. «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles...», cit., pp. 11-12 (trad. cit., pp. 40-42).

hay que tener presente que la discusión en torno al posible estatuto filosófico de la concepción del mundo está muy presente en los primeros cursos universitarios que Heidegger dictó en Friburgo, especialmente en las lecciones del semestre de emergencia de 1919 *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, en las lecciones del semestre de verano de 1920 *Fenomenología de la intuición y de la expresión*, y en la ya mencionada recensión de 1919/1921 «Observaciones a la *Psicología de las concepciones del mundo* de Karl Jaspers». Una discusión que se enmarca en las críticas que Husserl ya había lanzado contra Dilthey en su famoso artículo de 1911 «La filosofía como ciencia estricta», en el que afirma con rotundidad que la filosofía no se puede reducir a una concepción del mundo. La crítica de Husserl se dirige a las concepciones del mundo que pretenden ser científicas, pero no al hecho de que éstas sirvan a los individuos y a las comunidades a la hora de orientar las experiencias vitales y las representaciones simbólicas de unos y de otras. Las concepciones del mundo elaboran ideales de vida en el marco de una determinada época histórica y, por consiguiente, no tienen validez más allá de la misma. En cambio, la ciencia tan sólo se las tiene que ver con verdades de tipo apodíctico y universal[11].

En este punto Heidegger también se desmarca expresamente de las tesis del libro de Karl Jaspers. Nutriéndose de la polémica de Husserl con el historicismo, se niega a

11. Cf. E. Husserl, «Philosophie als strenge Wissenschaft»: *Logos* I (1911), pp. 47-52. Y para una valoración más extensa de la crítica husserliana al naturalismo y al historicismo, véanse las lecciones de Heidegger del semestre de invierno de 1923/1924, en Íd., *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1994, §§ 8, 13 y 14 (trad. cast. de J. J. Norro, *Introducción a la investigación fenomenológica*, Síntesis, Madrid, 2008).

aceptar que la tarea de la filosofía sea producir una concepción del mundo o culminar en ella. Resulta importante detenerse por un momento en este aspecto, porque la proximidad del primer Heidegger con Dilthey y con las filosofías de la vida puede llevarnos a pensar erróneamente que la hermenéutica de la facticidad, es decir, el análisis de las estructuras ontológicas del Dasein, suministra una suerte de cosmovisión, una especie de concepción de la vida humana propia de nuestro tiempo. Una *Weltanschauung* es una visión general de la realidad histórica y natural de la vida humana, capaz de orientar la acción del hombre en el mundo. Para Heidegger, desde el realismo crítico hasta el neokantismo y la hermenéutica, la filosofía se ha esforzado por construir una concepción del mundo racionalmente válida, abierta a los datos de las ciencias e independiente de los valores políticos, religiosos y artísticos.

Sin embargo, en Heidegger no encontramos tal cosa. Desde los primeros cursos de 1919 y 1920 asistimos a un enfrentamiento con las grandes corrientes filosóficas contemporáneas: el neokantismo y las filosofías de la vida. Frente al trascendentalismo del primero y a la exaltación vital de las segundas, Heidegger defiende siempre una posición fenomenológica que se caracteriza por la búsqueda de una ciencia originaria de la vida[12]. Afirma, contra la corriente dominante de su época, que la filosofía no tiene por objeto facilitar una cosmovisión. Y la razón determinante

12. Cf. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (GA 56/57), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1987, §§ 18-20 (trad. cast. de J. Adrián, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Herder, Barcelona, 2005); *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1993, §§ 15-19; *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdruckes* (GA 59), Vittorio Klostermann, Franfkurt a. M., 1993, §§ 2-4.

de ello no descansa tanto en las amenazas de relativismo historicista que Husserl creía ver en la filosofía de la *Weltanschauung*, como en un motivo, no menos husserliano: la idea de una ciencia originaria. La filosofía no puede, pues, ocuparse de proponer una *Weltanschauung* determinada; a lo sumo, debe comprender el lugar estructural que le corresponde a una *Weltanschauung*, determinar su origen y establecer su necesidad a partir del ámbito originario de la vida misma. La idea de una filosofía como ciencia originaria no está dada de antemano; antes bien, ha de ponerse siempre en acción, esto es, ha de ser desarrollada históricamente. Desde esta perspectiva se entenderá quizás mejor el empeño que pone el joven Heidegger en mostrar cómo es posible realizar filosóficamente esa ciencia originaria de la vida en el marco de una transformación hermenéutica de la fenomenología. En este contexto el encuentro con Dilthey, como muestran las «Conferencias de Kassel», resulta tremendamente sugestivo y revelador a la hora de comprender el distanciamiento que Heidegger toma frente a la fenomenología transcendental de Husserl.

GLOSARIO

Allgemeinheit	universalidad
Alltäglichkeit	cotidianidad, vida cotidiana
Außenwelt	mundo exterior
Besorgen	preocupación, ocupación
besorgen	preocuparse, ocuparse
Bestimmung	determinación
bevorstehen	estar (inminentemente) delante, encarar
Bewegung	movimiento
Bewußtsein	conciencia
Bewußtseinsstand	estado de la conciencia
Dasein	Dasein; existencia

echt	genuino
eigentlich	propio; auténtico, genuino, verdadero
Eigentlichkeit	propiedad; autenticidad
Einmaligkeit	singularidad
Einzelwissenschaft	ciencia particular
Einzigartigkeit	unicidad
entschlossen	resuelto
Entschlossenheit	resolución
erfassen	aprehender, comprender, captar
Erfassung	aprehensión, comprensión
Erlebnis	vivencia
Frage	pregunta, cuestión, interrogante
Fragestellung	problemática, planteamiento, modo de formular una cuestión
ganz	total, entero
Ganzheit	totalidad
Gegenwart	presente
Gegenwärtigen	presentificar, presentificación, presentación
Geisteswissenschaft	ciencia del espíritu
generalisierend	generalizante
Gerede	habladuría
Geschehen	acontecer, evento
Geschichte	historia
geschichtlich	histórico
Geschichtliche (das)	(lo) histórico
Geschichtlichkeit	historicidad
Geschichtswissenschaft	ciencia de la historia, ciencia histórica
Gewissen	conciencia moral
Historie	historiografía; conocimiento histórico, saber histórico
historisch	historiográfico
immerseiend	inmutable
Immersein	inmutabilidad
Jetzt (das)	(el) ahora
Man (das)	(el) uno; se
Maß	medida
Mensch	hombre
meßbar	mensurable
Meßbarkeit	mensurabilidad
Messung	medición

Mitdasein	coexistencia
Miteinanderleben	vida en común
Miteinandersein	estar-los-unos-con-los-otros, convivencia
Mitmensch	semejante
Naturwissenschaft	ciencia de la naturaleza, ciencia natural
Öffentlichkeit	publicidad, esfera pública
Rede	habla
Schuld	culpa
schuldig	culpable
schuldig werden	llegar a ser culpable, devenir culpable, hacerse culpable
seelisch	psíquico
Seiendes	ente
Sein	ser
Selbigkeit	ipseidad
Selbst (das)	(el) sí mismo
Sorge	cuidado
Soviel (ein)	(una) cantidad
tatsächlich	efectivo, real y efectivo
Umsicht	circunspección
umsichtig	circunspectivo
Umwelt	mundo circundante, mundo ambiente
Unbestimmtheit	indeterminación
uneigentlich	impropio; inauténtico
Uneigentlichkeit	impropiedad; inautenticidad
ursprünglich	originario
Verantwortung	responsabilidad
Verdeckung	encubrimiento
Vergangenheit	pasado
Verweisung	referencia
Vorlaufen	adelantarse
Wahl	elección
Weltanschauung	concepción del mundo; visión del mundo, cosmovisión
Wertbeziehung	relación de valores, relación valorativa
Wirkliche (das)	(lo) real
Wirklichkeit	realidad, realidad efectiva
Zukunft	futuro
Zusammenhang	configuración, entramado, relación, conjunto, nexo